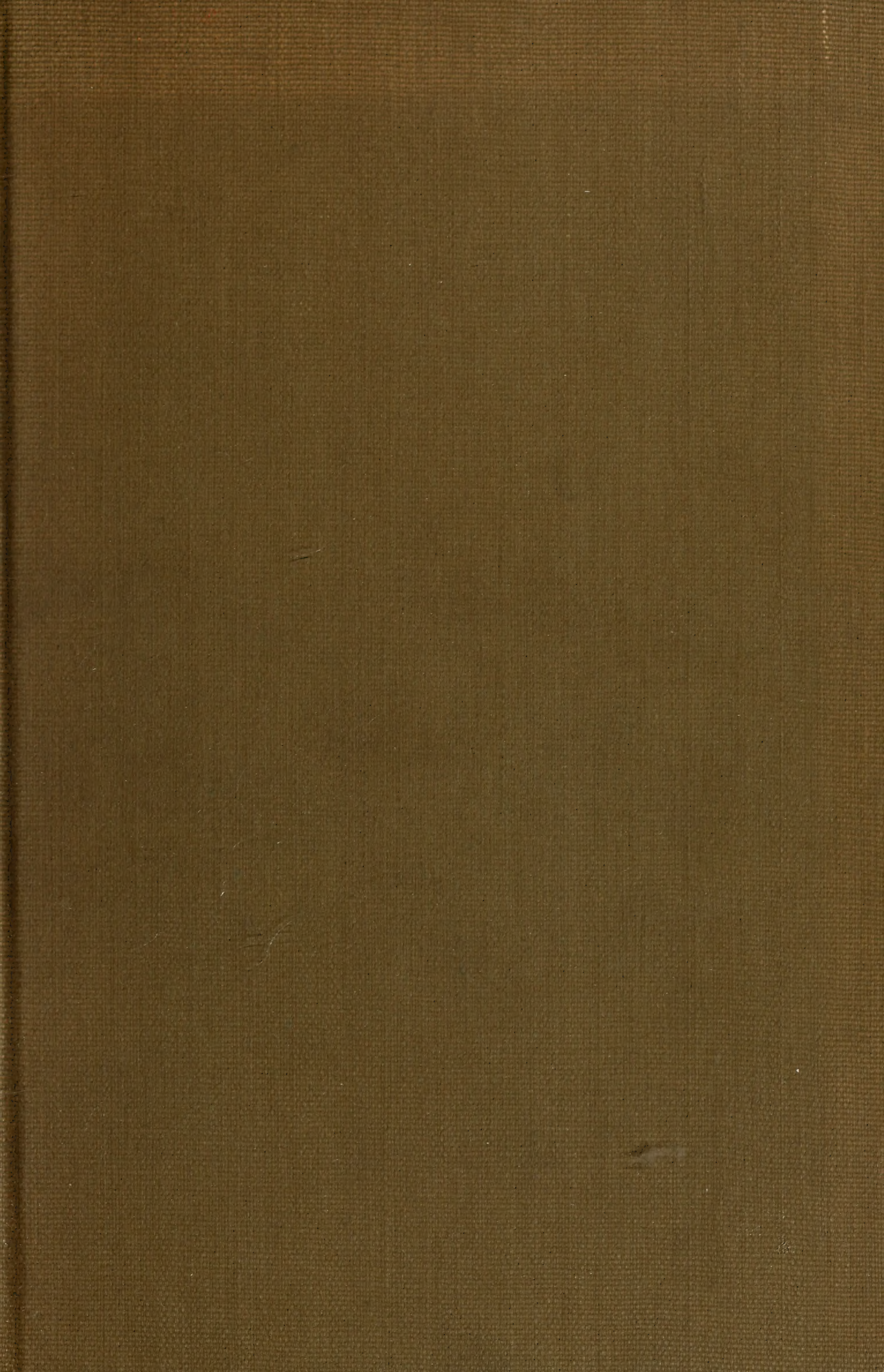
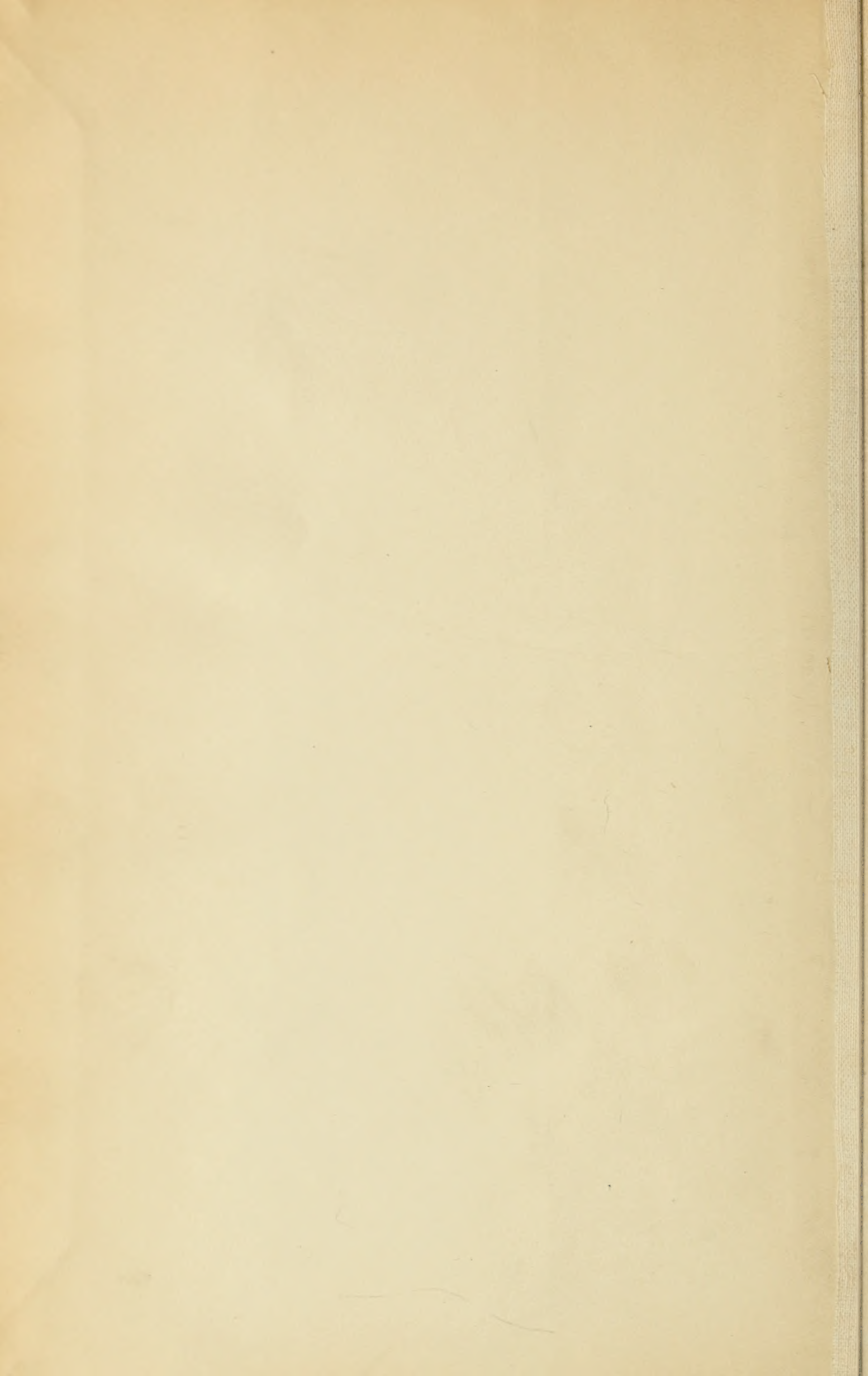






Eberhard Grisebach

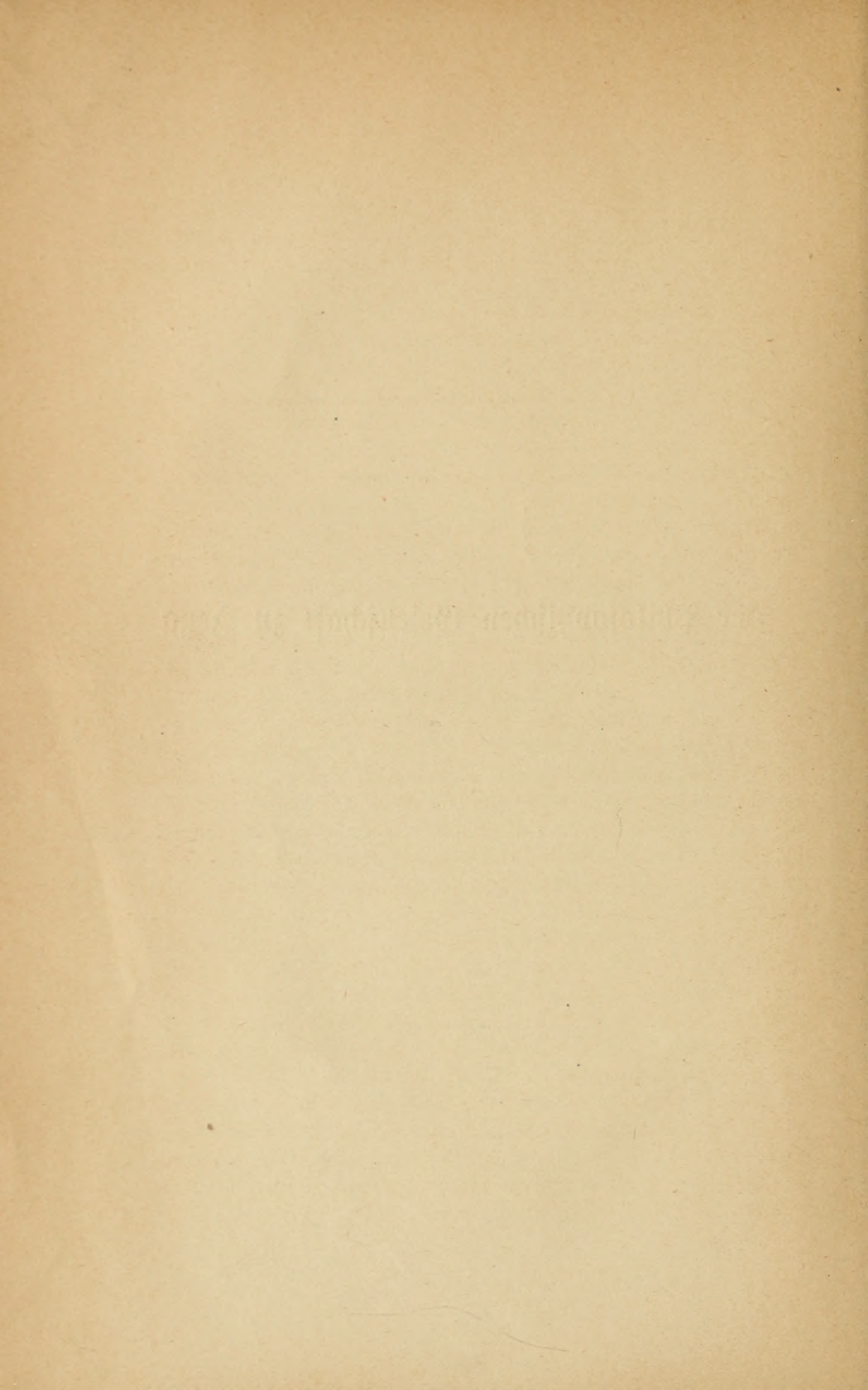
Wahrheit und Wirklichkeiten

Entwurf zu einem metaphysischen System

1 9 M.N.V. 1 9

Max Niemeyer Verlag / Halle a. S.

Der Philosophischen Gesellschaft zu Jena



Vorwort

Das vorliegende Buch wünscht sich Leser, die vorurteilslos und unzünftig nach der Wahrheit suchen; es will allen denen behilflich sein, die in ihrer Fragestellung Klarheit anstreben, um tätigen Anteil an philosophischer Arbeit zu nehmen. Es werden Kenntnisse vorausgesetzt, aber nur soweit sie nicht zu Vorurteilen geworden sind. Die erforderlichen Vorkenntnisse müssen bis zu dem Punkte reichen, wo Kenntnis sich in Erkenntnis verwandeln und „Bildung" sich durch Selbstbesinnung vertiefen möchte.

Wenn ich mir wünsche, möglichst „vorurteilslos" gelesen zu werden, so ist das nicht so zu verstehen, als forderte ich ein Vergessen alles Überkommenen, als wollte ich selbst alle Tradition (besonders an dieser Stätte des deutschen Idealismus so verehrungswürdig) verachten. Ich will nicht durch eine möglichst originelle Philosophie Aufsehen erregen oder völlig neue Bahnen gehen. Es liegt im Wesen der Wahrheit begründet, daß jeder, der sich auf ihre Spur begibt, ewig alte Wege betritt. Viele Spuren vorangegangener suchender Geschlechter mahnen uns, daß wir nicht Entdecker neuen Landes sind. Was wir suchen, ist nicht individuelle Originalität, sondern objektive Ursprünglichkeit; wir nehmen zum Wegweiser nicht die ausgefahrenen Geleise, sondern wir lassen als Führer nur die immanente Vernunft gelten.

Wenn wir „unzünftig" sein wollen, so entziehen wir uns damit nicht den wissenschaftlichen Ansprüchen der Kritik, wir stellen uns nicht aus der philosophischen Arbeit der Gegenwart heraus; wir wollen vielmehr bescheiden dort Annäherung und zu demjenigen Kreise der Nachdenkenden Zutritt suchen, der keine anderen Zunftregeln gelten läßt, als die ursprünglichen Gesetze unseres Wesens.

Philosophie ist ein innerer Beruf, der keine äußeren Ziele, keine Zunft- und Schulregeln, keine abgegrenzten Gehege und Gelübde kennt. Man wird nicht zur Zunft der Philosophen ernannt, man kann nicht Philosoph werden wollen oder jemand zu dieser Würde erheben. Man ist Philosoph oder — man ist es nicht.

Dieses Buch behandelt nicht eine besondere Frage; es will ein System entwerfen und alle Probleme in ihrer Ordnung und notwendigen Folge behandeln. Schon an diesem Vorsatz wird sich unser Zeitalter stoßen. Die Zeiten hält man für immer entschwunden, in denen ein Mensch es wagen durfte, den Kosmos zu überschauen und auf das Ganze zu gehen. Mag in den Einzelwissenschaften die Spezialisierung berechtigt sein oder nicht: in der Philosophie weisen wir sie grundsätzlich ab. Philosophie ist immer wissende Liebe zum Ganzen. Jede einzelne Bemühung um Wahrheit ist nur ein Ausschnitt; sie setzt ein System voraus. Wahrheit ist nur im Ganzen als Urgrund aller Dinge und Wirklichkeiten.

Wenn es einer Rechtfertigung bedarf, daß wir mit einem System der Philosophie beginnen, gleich das Ganze im Entwurf versuchen, so wird der Weltbaumeister, der die Welt der Wirklichkeiten in Wahrheit aufbaut, sie selbst geben müssen; nach dem Vorbild des Baumeisters geben wir den Plan und Umriß des Ganzen, nach welchem wir den Bau auszuführen gedenken. Wer diesen Vorsatz als „allzu kühn" bezeichnet, der mag das tun. Jede Philosophie erfordert diese Kühnheit: Entschluß und Willen zum System, damit das Leben in seinem ganzen Umfang objektive Wesenshintergründe und Maßstäbe, damit alle Erkenntnis ihre letzten Grundlagen erhält.

Das Buch will zur Philosophie, zur selbsttätigen Arbeit in der Wahrheit führen, aber deswegen auf keinen Fall nur Einführung in die Philosophie sein. Wir wollen keine billigen Vorsätze ausschwatzen, kein prahlerisches Programm verkünden oder furchtsam und gehorsam Schulweisheit nachreden. Wir wollen keinen oberflächlichen Überblick geben über die Problemstellungen und Probleme der Philosophie, ohne selbst eine Lösung zu wagen. Solche Einleitungen finden sich im Überfluß; sie bekunden die Verlegenheit unserer Zeit, die aus dem Mangel selbständigen Denkens erklärt, aber nicht entschuldigt werden kann. Wir wollen uns aus Not innerhalb des Lebenskreises nach Wahrheit zu fragen entschließen.

Deshalb ist es unsere Absicht, im ersten Buche behutsam an die philosophische Arbeit heranzugehen und zunächst zu beobachten, welche Fragen das Leben an das Denken richtet, welche Ansprüche wir vom Erleben aus an die Wahrheit stellen. Durch das unbesonnene Ringen der Kultur hindurch suchen wir den Leser zu dem Punkte zu führen, wo nach der Wanderschaft die Einkehr und Selbstbesinnung anhebt, um die Notwendigkeit einer Lebensklärung durch Philosophie deutlich zu machen.

Wissen wir, was Besonnenheit ist, so schreiten wir in einem zweiten Buch entschlossen zur Anlage des Systems, zum Aufbau der Welt durch den Gedanken.

Ist das System im Grundriß vollendet und wird die Entfaltung des Inbegriffs überschaut, so versuchen wir das seelische Denken, die Wirklichkeit der Seele in einer systematischen Seelenlehre zu begründen. Es bleibt die Frage, ob die Philosophie als Weltanschauung unabhängig von der existenten Seele auch als Wissenschaft zu verankern ist.

Wir müssen daher die Festigkeit des ganzen systematischen Baues prüfen; nicht die Psychologie, sondern die Logik soll uns diejenigen Regeln aufweisen, durch die die Vernunft sich selbst bindet.

Ist die Gesetzlichkeit des schöpferischen Grundes für sich dargestellt und sind die logischen Regeln in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis geklärt, so können wir zum Schluß des dritten Buches das Erkenntnisproblem auflösen und die Beziehung von Wahrheit und Wirklichkeiten bestimmen. Hierbei wird der metaphysische Charakter des Systems noch einmal deutlich werden; doch wird dem metaphysischen Problem kein besonderer Abschnitt eingeräumt, weil jeder Systemteil in die Metaphysik mündet und auf eine transzendente Idealität, auf das Absolute als letzten Sinn der Frage hinweist.

Im Schluß des Ganzen soll der Inbegriff, den das metaphysische System der Philosophie entwickelt und die Logik geregelt hat, als Form des wesentlichen Lebens in Bildung und Kultur geschildert werden, wodurch die Aufgabe des Denkers in der menschlichen Gesellschaft deutlich wird.

Ich möchte mich nicht von diesem Buche trennen, ohne ihm den Dank an alle aufzutragen, die mir mit Freundschaft und Zutrauen begegnet sind. Diese Freunde werden auch jetzt mit Nachsicht und Wohlwollen, d. h. mittätig den Entwurf zu überschauen und nachzudenken versuchen. Sie werden die Wahrheitsliebe vielleicht auch dort gelten lassen, wo Irrtümer sich einschlichen; sie werden nicht vom ersten Entwurf fordern, was sich die weitere Lebensarbeit zur Aufgabe stellt

Wen das hier entworfene Wesen und Selbst der Menschheit in Gegenwart oder Zukunft in seinen lebendigen Strom hineinzieht, dem sind wir in Wahrheit, das ist in der Tat des Geistes. verbunden.

Jena, im Juli 1919 Eberhard Grisebach.

Inhaltsverzeichnis.

Drittes Buch:
Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft

Schluß des Ganzen:
Die Philosophie als Lebensform

Einleitung

Jeder Mensch, soweit er seiner Bestimmung folgt, hat den Willen zur Wahrheit, und seine vernünftige Anlage macht es möglich, diesen Willen als Wahrheitskeim zu entwickeln. Zwei Gefahren drohen dem ersten Trieb: Tod und Verbildung. Der Lebensfrühling muß dem Wahrheitsuchenden gnädig begegnen, denn rauhe Stürme und kalte Fröste bleiben keinem zur Wahrheit Berufenen erspart. Ist das Schicksal dem Wachstum günstig gewesen, so wird die Seele unverzärtelt und sturmgewohnt dem Lichte der Vernunft entgegenwachsen.

Schwerer hat es der verwöhnte Mensch, der wie ein Treibhausgewächs, umschlossen und gehütet, unnatürlich früh sich entfaltet und künstlich angetrieben, fruchtlose Blüten treibt. Der Gärtner, der Früchte will, wird die natürlichen Gewächse vor allem lieben; der Denker, der Wirklichkeiten aus dem Keim der Wahrheit gewinnen möchte, wird die urwüchsigen, selbstgebildeten Seelen vorziehen und von den künstlichen Menschen sich abwenden, die ihre Unfruchtbarkeit durch äußeren Schein zu verdecken suchen.

Der Denker ist unter den Menschen selbst nur ein einzelner, der den Trieb zum Licht zu entfalten wagt, sein Vordenken ist selbst ein Sichstrecken nach der Sonne der Vernunft, ein Fragen und Suchen aus dem Bewußtsein des Nichtwissens heraus. Will man allen, die Sehnsucht nach der Wahrheit haben, Rechenschaft ablegen und Mitteilung machen, so sucht man ihre Gesellschaft, um mit ihnen gemeinsam zu forschen, nicht nur um zu belehren oder gar um gelehrt zu scheinen. Die Voraussetzung solchen gemeinsamen geselligen Fragens und Suchens ist die gleiche Einstellung des Gedankens. Vorgefaßte Meinung, Vorurteile, Blindheit, Glaubenssätze, alles das sind Hindernisse, die ein Verstehen, ein Zusammenphilosophieren unmöglich machen. Wir müssen deshalb dort anheben, wo noch keine Bahn des Gedankens beschritten ist — im L e b e n und seiner Not. Ist diese Not geteilt, so steht man sich näher und der Ausweg und die Selbstbehauptung durch

Wahrheit ist notwendiges, gemeinsames geistiges Schicksal, das sich nicht absichtlich mißdeuten und kühl belächeln oder hochmütig ablehnen und verkehren läßt.

Der philosophische Redner, der seinem Hörer ins Auge sieht, mit ihm lebt und sich unterredet, der kann leichter in das Leben der Wahrheit einführen als der Schriftsteller; denn das gesprochene Wort, das getragen wird von der Notwendigkeit des Wahrheitsdranges, zwingt die Gedanken sich gleicherweise zu richten, die Anschauung, das Ziel zu teilen, auch wenn alle Mittel einschmeichelnder Überredung ausgeschaltet bleiben und allein auf Überzeugung gerechnet wird. Der Redner verkörpert selbst den Maßstab, den er an seine Gedanken angelegt wissen will.

Das gedruckte Wort dagegen besitzt diese Lebendigkeit nicht ohne weiteres. Es muß durch Mitleben und Mitdenken des Lesers erst den Sinn erhalten. Deshalb muß der philosophische Schriftsteller darauf bedacht sein, die Gedanken des Lesers vorzubereiten, ihnen die richtige Einstellung zu geben. Er muß den Maßstab offen mitteilen, den er zu seiner eigenen Kritik verwandte, mit dem sein Werk gemessen sein will; er muß die sinngebende Anschauung zu vermitteln suchen. Manchem ist solche Einleitung lästig, er überspringt sie, um gleich zur Sache zu kommen und schneller zu urteilen; andere werden sich mit der Einleitung begnügen: gegen solche Gewohnheiten brauchen wir nicht anzukämpfen, wer keine Zeit hat, ist zum Wahrheitsuchen nicht geboren.

Eine Einführung und Vorrede kann sich der bekannte Autor ersparen, dessen schriftstellerischer Charakter, dessen Methode und Absichten im ganzen bekannt sind. Er hat sein Publikum, gleichgerichtete Leser, die jede neue Anregung dankbar willkommen heißen.

Ebenso ist eine Einleitung dort unnötig, wo im Zusammenhang eines Schulsystems eine spezielle Arbeit sich anbietet, die die bekannte Methode auf ein noch unbehandeltes Problem anwendet, oder wo mit treuer Anhänglichkeit in eine alte Kerbe gehauen wird.

Tritt man aber bescheiden mit einem Erstlingswerk in seine Zeit, das sich bezüglich der Methode und seines metaphysischen Charakters außerhalb der Schulbezirke entwickelt hat und unabhängig von der Gewöhnung und der Erwartung des Zeitalters Wege einschlägt, die als „unmodern“ ausdrücklich verschrieen sind, so wird man zu einer Einführung doppelten und dreifachen Grund haben.

Will man kurz die Art, Absicht und Methode einer philosophischen Arbeit charakterisieren und dem Leser die notwendige Einstellung ver-

mitteln, so kann man das auf dreifache Weise tun. Man kann seine Beziehungen zu den historischen Systemen klarlegen und durch Vergleichung oder Angabe der Quellen das Wesentliche der Arbeitsart deutlich zu machen versuchen; man kann weiter seine Beziehung zur Gegenwart angeben oder endlich eigene Absichten darstellen.

Eine kurze historische Einleitung kann zugleich die an sich umfangreiche Arbeit von all dem Ballast befreien, der gewohnheitsmäßig von wissenschaftlichen Untersuchungen gefordert wird. Besonders im letzten nunmehr hoffentlich abgeschlossenen historischen Zeitalter war es wissenschaftlicher Brauch geworden, jeder Abhandlung eines Problems einen weitläufigen historischen Rückblick vorauszuschicken, dem man dann zum Schluß bescheiden den eigenen Vorschlag, die eigene Stellungnahme hinzufügte. Zu allen Zeiten wird die philosophische Arbeit die Erinnerung historischer Lösungen nicht umgehen können, aber es ist nicht notwendig, mit diesen Erinnerungen und Vorstudien seine eigene Arbeit für die Öffentlichkeit aufzustutzen und den Drucker und Leser zu belasten und zu ermüden. Von der Geschichte unserer Probleme eingangs berichten — hieße eine Geschichte der Philosophie geben, in deren Ausführung schon mancher philosophische Schriftsteller trotz guter Vorsätze stecken blieb — ohne Eigenes zu sagen. Wir lassen uns auf keine langen historischen Erörterungen ein. Wir begnügen uns hier damit, kurz unsere Lehrmeister in der Vergangenheit hervorzuheben, und anzudeuten, welches Ziel wir uns setzen möchten, und wie unser Denken gerichtet sein soll.

Das Verhältnis zu den gegenwärtigen Denkweisen wird der eigene Vortrag zwar dem Sachkenner ohnehin deutlich machen. Aber auch ihm wie dem Anfänger sind wir es schuldig, die mannigfachen Anregungen zu enthüllen, die oft dem Verfasser umso dankenswerter erscheinen, je mehr sie seinen abweichenden Gang bestimmt haben. Eine beständige Bezugnahme und Polemik innerhalb des Textes soll durch kurze Vorwegnahme und Klarstellung solcher Beziehungen erspart werden.

Diese beiden Versuche, im Spiegel der Geschichte und Gegenwart das eigene Gesicht zu bekennen und zu vergleichen, werden es dem Leser erleichtern, die philosophische Einstellung zu gewinnen, die im ersten Buch ausführlich aus dem Erlebnis entwickelt wird.

Die positiven Beziehungen zu anderen Denkern sollen den Leser vorbereiten, ihm andeuten, in welchem Sinne in diesem Buche philosophiert werden soll. Der Mystiker und Scholastiker seien rechtzeitig gewarnt! Niemand wird es ihnen übel nehmen, wenn sie das Buch ungelesen aus der Hand legen!

Das Verhältnis zur Philosophie der Vergangenheit

Es gibt keine Arbeit in der menschlichen Kultur, die alle Völker und alle Zeiten in dem Maße verknüpft, wie das Suchen nach Wahrheit. Man mag sich im einzelnen gegen die überkommene Geschichte ablehnend verhalten oder die Behauptung bestreiten, daß die Philosophiehistorie das Organon der Philosophie sei, irgendwie ist man doch notwendig mit den Jahresringen des alten Stammes verknüpft, der seine Wurzeln weit ins Erdreich verbreitet und immer erneut junge Knospen zu treiben versucht. Sich mit seiner besonderen Arbeit historisch verstehen heißt nur: wissen, wo man dem Leben der Wahrheit als Ganzem sich verknüpft, welche Aufgabe man in der großen Gemeinschaft der Wahrheitssucher übernimmt.

Es liegt keinerlei Anmaßung in dem Vorsatz sich selbst historisch zu verstehen, denn alle suchenden Geister waren Menschen wie wir. Mögen auch Denkmale ihre Gräber schmücken und ihre Weisheit uns selbst erhaben dünken, wir suchen über Jahrtausende hinweg ihre Freundschaft und Hilfe und lassen uns Aufgaben und Vorbild von ihnen vererben.

Überblicken wir das Ganze der Geistesgeschichte, so zeigt sich eine verwirrende Mannigfaltigkeit der Meinungen und Systeme, die man oberflächlich als Geschichte der menschlichen Irrtümer oder fälschlich als Anarchie der philosophischen Systeme bezeichnet hat (Dilthey: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung im metaphysischen System, S. 1). Der eindringende Blick erkennt den zugrunde liegenden gemeinsamen Willen, das einheitliche Streben, die Welt als Ganzes zu begreifen, alle Dinge zusammenzuschauen und ihren Urgrund zu entdecken. Der Sinn für die Totalität verknüpft sich mit dem Verlangen nach Ordnung. Die Philosophen suchen die Beziehungen aller Gegenstände der Welt aus einem einheitlichen schöpferischen Prinzip zu verstehen und so eine Weltanschauung zu gewinnen, mögen im einzelnen die Antworten noch so widersprechend, die Methoden noch so gegensätzlich erscheinen. Die Unterschiedlichkeit und Besonderheit des einzelnen Denkers erklärt sich aus seiner besonderen Aufgabe und seinem Ziel, aus seiner besonderen Anlage und Begrenzung. Die Mannigfaltigkeit der Systeme erschließt ihren Sinn nur, wenn man von dem gemeinsamen Willen nach Wahrheit ausgeht und durch ihn alle besonderen Absichten und Methoden zu verstehen sucht. Die ganze Geschichte der Philosophie erscheint dann als eine in sich organisierte Gemeinschaft,

in der mancherlei Handwerker beschäftigt sind. Es findet sich unter ihrer großen Zahl keiner, der nicht im ganzen betrachtet sein Verdienst hätte, nicht einer, so er wahrhaftig gerungen hat, von dem wir nicht etwas zu lernen vermöchten. Selbst der „unfruchtbare" Skeptiker hat in dieser Organisation seine Bedeutung, auch wenn seine Anmaßung zunächst abstößt.

Wir befinden uns deshalb in eigentümlicher Lage, wenn wir unsere Beziehungen zur Vergangenheit angeben sollen. Aber vielleicht bestimmt gerade diese Auffassung der Geistesgeschichte als Einheit und Organisation, bestimmt dieses unser historisches Bewußtsein unsere Vorliebe zu einzelnen baumeisterlichen Geistern, die sich bemühten die Gegensätze der philosophischen Arbeiten und Denkweisen zu überwinden und den Plan zu einem System zu entwerfen, für den die Mitwirkung aller einzelnen notwendig erschien. Diese Organisatoren des Geistes überschauten die Welterklärungen, die die Vorzeit ihnen anbot, und hoben sie auf in einem lebendigen schöpferischen Prinzip, so daß die Welt aus einem einheitlichen Punkte sich erklärte und die Wirklichkeit sich in allen ihren Teilen harmonisch zusammenfügte. Solche baumeisterlichen Denker waren Aristoteles, Leibniz und Hegel. Sie sind es, die jeden, der nach einem System verlangt, vor allem anziehen müssen, sie sind es, die uns, je mehr wir selbst tastend mit Freundeshilfe den Weg fanden, als würdigste Lehrmeister erscheinen.

Diese Denker zeichnete überdies ein Wirklichkeitssinn aus, wenngleich gerade ihre Spekulation den meisten weltfremd erscheint. Sie vermochten in der Wirklichkeit das Wesen der Wahrheit zu schauen, sie entdeckten in den Dingen das Wesen und ihr immanentes Gesetz, und ihr Blick umspannte alle Gegenstände in Natur und Geisteswelt. Alle drei haben in ihrer besonderen Epoche einen herrschenden Platz durch ihre Universalität, durch die Energie ihrer organisatorischen Arbeit, und durch die konsequente Besonnenheit und königliche Ruhe. Die Welt, die sie als Ganzes überschauten, zeigte ihnen im Spiegel ihr eigenes vernünftiges wesenhaftes Gesicht.

Es ist etwas Seltsames um den Quell der Wahrheit. Er muß immer neu entdeckt werden, und diejenigen, die in der Vergangenheit aus ihm schöpften, werden uns nur in dem Grade verständlich, als wir selbst uns dem lebendigen Grunde annähern. So ist jede Epoche auf sich angewiesen, keine vermag den Schatz zu übernehmen. Immer erneut finden sich Goldgräber, die durch Verschüttungen hindurchdringen und den Grund der Welt freilegen. Solche Entdecker gehen den baumeisterlichen Geistern voran. Ist ihre Arbeit auch immer die gleiche,

so zeigt doch ihr Graben den Goldschatz der Wahrheit in immer reinerem Glanz. Solche Denker wie Sokrates-Plato, Nikolaus von Cues, Descartes und Kant haben das Bauen der großen Systeme erst möglich gemacht. Ihrer Hilfe verdanken wir selbst Rat und Wegweiser für unseren Versuch, zum Grunde der vernünftigen Wahrheit zu gelangen.

Alle diese Denker, Pfadfinder und Erbauer haben etwas Gemeinsames in ihren Fragen und in ihren Antworten, das durch ihre Einstellung bestimmt wird. Sie alle suchen die Welt aus dem schöpferischen Gedanken zu verstehen und die Vernunft, den Inbegriff, als System auszubauen. Sie alle suchten die Wahrheit in einem subjektiven Grund. Ihnen gegenüber stehen hervorragende Denker, die im Objekt, in der Natur die allkräftige Wahrheit suchen, und deren Prinzip nicht subjektiver Begriff sondern objektive naturhafte Substanz bedeutet, wie Giordano Bruno, Spinoza, Herder, Schelling, Schleiermacher. Diese letzteren vermochten uns eine Zeitlang zu begeistern, doch nicht auf die Dauer zu überzeugen, und so wurde gerade durch die Überwindung unserer Liebe zu ihnen unsere im folgenden entwickelte Einstellung bedingt, die durch Besinnung auf den schöpferischen, vernünftigen Gedanken eine Ordnung und W e l t a n s c h a u u n g anstrebt. So ist es fast selbstverständlich, daß die größte Arbeitsleistung mit Bezug auf die Klärung des Weltbegriffs, wie sie im deutschen Idealismus bei Kant, Fichte und Hegel vorliegt, den stärksten Einfluß auf unsere Arbeit gewinnen mußte, und wenn auch im einzelnen nicht alle Beziehungen erörtert werden sollen, so ist doch durch die Sache eine allgemeine Verwandtschaft gegeben, ja sie hat sich immer enger gestaltet je mehr wir selber unbefangen und gewissenhaft Selbstbesinnung übten. Mit allen diesen Denkern vereint uns unser erneutes Streben, die Wahrheit im reinen schöpferischen Inbegriff der Welt zu gewinnen und die Welt mit allen ihren Wirklichkeiten aus diesem Wahrheitsgrunde als wirkliche Gegenstände der Einzelwissenschaften abzuleiten.

Kann dem Philosophen überhaupt eine andere Aufgabe gestellt sein? Hat der Denker einen anderen Gegenstand als den ewig lebendigen Begriff der Vernunft?

Die Beziehung zur Philosophie der Gegenwart

Um das Urbild der Wahrheit besteht wohl auch in der Gegen wart keinerlei Streit. Diejenigen, welche sich mit anderen Wahrheitsgründen begnügen, und in der Materie oder der Welt der Entwicklung

und des fließenden Scheins haften bleiben, bedürfen keiner Widerlegung, der sie sich auch meist durch das Bekenntnis zum Skeptizismus und Relativismus zu entziehen pflegen. So verdienstlich auch Arbeiten eines Skeptikers wie z. B. Diltheys durch Eintreten in die Genesis des Geistes sind, so anregend seine kulturpsychologischen Untersuchungen auch für den Historiker und Gebildeten sein mögen, für die Philosophie bleiben sie an der Schwelle der Wahrheit, da sie wohl Kenntnisse, aber keine Erkenntnis anzubieten haben. Man kann Diltheys Arbeiten außerordentlich schätzen, an dieser feinsinnigen Lektüre Freude haben und zugeben, daß er in der Geschichte des Geistes das Leben wirklich pulsierend und sich entwickelnd aufzuzeigen vermochte, aber man braucht deshalb nicht zuzugeben, daß dieses Leben, diese sich wandelnde Menschennatur schon irgendwie Wahrheitsgrund sei. Auch die Objektivation dieser seelischen Geistigkeit kann nicht als objektive Wahrheit angeboten werden. Diltheys Blick bleibt an dem veränderlichen Menschen haften. Die Beobachtung des genetischen Lebens führt die Gefahr mit sich, von dem Quell der Wahrheit und Wissenschaft abzuziehen. Aber diese Skepsis weckte in der Gegenwart das Verlangen, die Tatsachensphäre zu durchbrechen, zum Wahrheitsgrunde vorzubringen und das Urbild vom Wesen aufzudecken.

Die Unterschiede in der Auffassung dieser Wahrheit betreffen in der Gegenwart ausschließlich den Charakter der Vernunftsphäre, die Auffassuug des Begriffs und seiner Beziehung zur Wirklichkeit, kurzum die Art des philosophischen Erkennens — soweit wenigstens ernsthaft philosophiert wird.

Wie in unserem politischen Leben zum Unglück der Deutschen das Trennende eine größere Rolle spielt als das Einende, so sind auch im philosophischen Leben die Unterschiede und Abweichungen der Arbeitsweisen zu prinzipiellen Gegensätzen übertrieben und innerhalb der Grenzpfähle einzelner Schulbezirke sorgfältig gehütet und ausgebildet worden — und das sehr zum Schaden der Philosophie! Die Betonung besonderer geringer Abweichungen legt immer den Verdacht nahe, daß man um seine Originalität ängstlich besorgt sei. Auf die kommt es in der Philosophie aber gar nicht an, sondern allein auf die Ursprünglichkeit. Die Wahrheit, die aus dem Quell der Vernunft fließt, ist immer ein und dieselbe; sie wird nur aus verschiedenen Bechern geschöpft und getrunken. Nicht auf die besondere Fassung des Quellwassers kommt es an, sondern daß es überhaupt fließe und dem Durstigen gespendet werde.

Um diesen Quell, sage ich, besteht wohl kein Streit; aber die

Durstigen stehen in verschiedenem Abstand von der Quelle. Man hörte im vergangenen historischen Zeitalter das Wasser meist von ferne rauschen; weit, weit rückwärts in der Geschichte tönte sein lebendiges Brausen den Nachkommen ins Ohr. Es ist sehr verdienstlich gewesen, daß viele Historiker sich aufmachten, um die Quellen aufzudecken; so nahe man aber dem Quell durch historische Wanderung auch kam, man fand die Quelle schon gefaßt und mußte sich mit Wahrheit aus fremder Hand begnügen. Daß die Geschichte der Philosophie, als das sich entwickelnde Bewußtsein der Freiheit, Organon der Philosophie zu sein vermöge, das hatte schon Hegel gezeigt; aber er hatte damit nicht eine bloße Erforschung der historischen Quellen, eine Deutung der vergangenen Systeme und eine bloße Kenntnisnahme der formalen Begriffe und Normen im Sinne, sondern eine Teilnahme an der lebendigen Entfaltung des Begriffs, d. h. der Erkenntnis selbst. Aus der Geschichte des zunehmenden Bewußtseins der Freiheit ist tatsächlich ein System der Vernunft zu entnehmen, aber dieses System ist nicht nur ein System von „Wertbestimmungen und Urteilsnormen“ wie bei Windelband, sondern eine die Welt umspannende lebendige Vernunft, der Geist, welcher die Wirklichkeit der Welt ewig aufs neue aus sich entfaltet. Aus dieser lebendigen Vernunft lassen sich die Werte nnd Normen nicht ohne Schaden herauslösen; ihre besondere Betrachtung hat es nur mit formal logischen Momenten eines lebendigen Sinngefüges zu tun, nicht aber mit konkreten Begriffen.

Man braucht das Verdienst eines Windelband für sein „historisches Zeitalter“ nicht gering anzuschlagen, denn er hat vielen seiner Schüler mit dem Sinn des feinen Historikers die Vergangenheit des Gedankens vermittelt, eine einheitliche logische und historische Führung unter bestimmten Gesichtspunkten angeboten und zur Beschäftigung mit der Logik und der Philosophie-Geschichte angeregt. Sein einheitlicher Gesichtspunkt wird dadurch gewonnen, daß Kants kritische Leistung als eine Höhe und ein Wendepunkt in der Geschichte der Selbstbesinnung angesehen wird. Die Vergangenheit der Philosophie hat nur soweit für Windelband Interesse, als sie Gegenstand einer kritisch philosophischen Wissenschaft wird, und diese Wissenschaft hat die Aufgabe, aus der Geschichte der Philosophie vornehmlich ein System der Werte und Normen zu entnehmen. Die Philosophie erscheint so im Zusammenhang mit der Entwicklung der Wissenschaften, sie übernimmt die fortschreitende Besinnung auf das normale Bewußtsein, auf welches der wissenschaftliche Mensch alle Wertbestimmung und Beurteilung gründet, die auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen will.

Dieses Normalbewußtsein ist als Begründung wahrer Urteile (im Anschluß an Lotze) für Windelband eine reine Geltungssphäre, die er sich scheut, als „Vernunft“ zu bezeichnen — und das mit Recht, denn ihr Charakter ist rein logischer Art. Aus ihr sind ausschließlich logische Rechtsgründe für richtige Urteile zu entnehmen, aber keine Wirklichkeiten und Gegenstände der Wissenschaften. Windelband hat es als die Aufgabe der Philosophie bezeichnet, diesem normalen Bewußtsein eine seiner Bestimmungen nach der andern zu entreißen. Er gewinnt mit dieser Auffassung der Philosophie ausschließlich einen Wegweiser durch das Labyrinth der Geschichte. Zu einem eigenen System dieses allgemeinen Bewußtseins hat ihn sein historischer Kritizismus nicht geführt. Der Begriff vermag in dieser logischen Reinheit oder besser Leerheit kein weltbauender Grund zu werden, es wächst kein System, geschweige denn eine Welt des Wirklichen organisch aus einem Grundgedanken hervor, sondern alle seine Versuche, mit bezug auf die eine oder andere Wissenschaft eine Wertbestimmung zu gewinnen, bleiben formal logische Bemühungen des Verstandes, sie ergeben aber keinen systematisch konkreten Begriff, sondern nur methodisch interessante Einsichten.

Wer wie Windelband in der Kantischen Kritik die höchste Forderung der Philosophie und in dem Kantischen Vernunftsystem die Aufgabe der Philosophie nahezu erfüllt sah, der mag wohl den Mut verlieren, in demselben Geiste die quaestio juris noch einmal zu stellen, und sich mit Recht scheuen, die ehrwürdige Architektonik solchen Systems zu verbessern, wie das wirkliche Baumeister an alten Bauwerken leider versucht haben.

Windelband wollte wohl über Kant hinausgehen, aber nicht durch Verwandlung der besonderen analytischen Methode, nicht durch Verlebendigung der Regeln des Verstandes, sondern durch Vollendung seines neuen transzendental-logischen Programms, durch Ausbau der formalen Methodologie. Kant war aber vor allem ein Entdecker, kein Vollender.

Windelband hat selbst die Notwendigkeit einer Fortentwicklung der Kantischen Philosophie durch Fichte und Hegel anerkannt, und auch in der Gegenwart die Wendung zum Neu-Hegelianismus als eine sachliche Notwendigkeit zugegeben; aber nur soweit scheint ihm diese Entwicklung zulässig, als die reine Geltungssphäre, als das „Bewußtsein überhaupt“ von jeder metaphysischen Ausdeutung freigehalten wird. (Präludien Bd. 2, S. 372). Daß der schöpferische Begriff der Wahrheit die Wirklichkeiten in sich trägt und sie erst schafft,

daß der Begriff selbst einer metaphysischen Realität als dem absoluten Ideal verbunden sein muß, das sah Windelband nicht, eben weil für ihn Transzendental-Philosophie den Ausbau der reinen Geltungssphäre bedeutete, die trotz Lotze weder einem Plato noch einem Kant entnommen werden kann (Lotzes Logik, S. 316).

Windelbands Anregung in der Philosophie betrifft die philosophische Bildung und die philosophische Technik. Seine besondere Einstellung und Leistung ist durch die Kultur seiner Zeit bedingt, sie bildet vielleicht den Übergang zu lebendigeren Denkaufgaben.

Als Entwicklung einer logisch-philosophischen Technik betrachtet, sind die Arbeiten Heinrich Rickerts ein Meisterstück logischer Schärfe und Klarheit. Rickert ist nicht in gleicher Weise am Historiokritizismus interessiert; er wendet seine ganze Kraft ausschließlich der Methodologie der Wissenschaften zu und führt im Sinne einer reinen Transzendentalphilosophie mutig den Kampf gegen den Positivismus seiner Zeit.

Während Windelband an Kant vornehmlich orientiert ist und die Neuentdeckung und Verbreitung der kritischen Philosophie sein Evangelium ausmacht, zeigt Rickert eine Neigung für den ethischen Idealismus Fichtes, ohne aber dessen Dialektik metaphysisch oder konkret zu fassen. Für Rickert ist die Logik nicht nur Vehikel der Wahrheit sondern die Wahrheit selbst. Rickerts Arbeit ist also eine Fortführung und Vertiefung der Windelbandschen Anregung. Seine Fragestellung ist die des transzendentalen Idealismus: Wie ist Erkenntnis möglich oder welches ist der Gegenstand der Erkenntnis? Das „normale Bewußtsein“ Windelbands wird zwecks einer Antwort in seiner zwar reinen aber lebendigen Form betrachtet und als tätiges Urteilen gefaßt. Alle Urteile, gleichviel ob sie einer Wissenschaft von der Natur oder der Geschichte zugrunde liegen, sind durch ein Gesetz, ein „Soll“ gebunden. Das Bejahen oder Verneinen dieses Gesetzes bedeutet eine Stellungnahme zur Wahrheit, und in diesem „Soll“ liegt der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis (Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 1. Aufl.). Es ist ein Wert, der nicht existiert, sondern — schlechthin gilt. Rickert sieht darin einen transzendenten Wert, der im System der Werte und Güter seinen Platz hat, und er gibt sich unendliche Mühe, diese von Lotze angeregte Geltungssphäre zu bestimmen, von der natürlichen Wirklichkeit zu unterscheiden, als etwas Unwirkliches oder Überwirkliches. (Auch in der 3. Aufl. seines Gegenstandes der Erkenntnis hat Rickert seine Stellungnahme nicht verändert). Er hat die große Sorge, diese transzendente Idee möchte im Sinne einer Metaphysik verstanden werden, und zwar einer ontologischen Meta-

physik; ist die Transzendenz der Idee von Rickert zugestanden, so ist nicht einzusehen, warum die Idee als Ziel aller Wissenschaft, als Einheit von Form und Inhalt nicht real sein soll, natürlich nicht im Sinne der Wirklichkeit des gemeinen Bewußtseins, sondern eines aktiv bestimmten Seins in der Form des reinen subjektiven Begriffs. Wir streben doch urteilend danach, dieses Ziel zu erreichen, ist es auch nicht erreichbar, so denken wir doch an diesem Ziel die Welt als begriffen und die Idee somit als die Wirklichkeit der Wissenschaft, oder das Wissen vom Wirklichen.

Es enthält der weltbegründende und die Welt denkende reine subjektive Begriff oder Geist durchaus nichts Gespensterhaftes, wenn seine Ideen reale Ideen genannt werden. Die Furcht vor einer ontologischen Metaphysik braucht uns nicht zu hindern, der Idee diejenige Wirklichkeit zuzuschreiben, die ihr auf Grund kritischer Einsicht zukommt, nämlich die Wirklichkeit einer im Urteilen vollendet gedachten gegenständlichen Welt.

Mit ganz anderem Rechte als Hegel das Fichte gegenüber in der Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems getan hat, können wir Rickert einen Formalismus vorwerfen, denn dieses transzendente „Soll" ist der Begriff einer Form des Unwirklichen. „Nichtwirkliche Gegenstände" als Ziel der Erkenntnis haben keinen Sinn. Das Ziel kann als logische Voraussetzung der Wirklichkeitserkenntnis gefaßt werden (Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 352), aber es ist dann weder transzendent, noch Grund des wirklichen Gegenstandes, noch selbst Gegenstand. Die Ideen enthalten vielmehr — im Gegensatz zu Rickert — das Klarste und Wirklichste was gedacht werden kann. Mit dem formalen „daß" und einer teleologischen Voraussetzung ist kein wirklichkeitbegründender Begriff gewonnen; das normale Gelten oder Geltungsgesetz begründet noch keine Wissenschaft, sondern erklärt nur die Richtigkeit der Urteile. Die Wahrheit, als wahres Sein, entfaltet sich allein aus dem lebendigen Begriff, und dessen Werte und Ideen münden in dem realsten Wesen, in Gott.

Daß Rickert selbst mehr will als logische Voraussetzungen und formale Geltung, das bezeugt sein Aufsatz im Logos Bd. 4, S. 295 ff. „Vom System der Werte". Hier entwirft Rickert ein „offenes System" der Werte und Güter, das alle in der Geschichte noch auftretenden Güter aufzunehmen fähig sein soll. Man braucht die Art, wie Rickert das Einteilungsschema für dieses Wertsystem gewinnt, nicht zu unterschreiben; man kann sich auch hier an der formalen Art der Be-

handlung stoßen; aber zugleich muß man für die gesteckte Aufgabe, die Wertgebiete zu ordnen und ein übergeschichtliches System der Werte zu gewinnen, das allergrößte Interesse haben, weil damit zugleich eine Anordnung der einzelnen Kulturgebiete und Wirklichkeiten angestrebt wird. Das Ziel allen Strebens ist „die Voll-Endung“, und dadurch, daß dieses Ziel nie völlig erreicht wird, ergibt sich die Notwendigkeit des Überganges von einem Wertgebiet zum andern, die Notwendigkeit fortgesetzten Fragens. Die Voll-Endungstendenz greift über die einzelnen Sphären hinaus (S. 313). Die einzelnen Werte, Gegenwarts-, Zukunfts- und Ewigkeitsgüter werden nach dem Einheitspunkte der Voll-Endung geordnet. Zwar soll dieses Schema der Güter nur formal und leer sein, aber zugleich sollen damit Stufen der Wertverwirklichung gewonnen werden. Die Trennung von Wert und Wirklichkeit wird auch hier aufrecht erhalten, aber sie soll doch überwunden werden in der „Voll-Endung“, und den Gegenwartsgütern soll durch die Beziehung zum Ewigkeitsgut eine Weihe gegeben werden. Die Philosophie selbst stellt sich in dieses System ein und strebt in ewiger Frage mit dem Mut zur Wahrheit nach der Voll-Endung. Dieses Ziel treibt über die einzelnen Wertsphären hinaus. „Der philosophische Eros hat Sehnsucht nach Voll-Endung, mag sich Erfüllung nicht nehmen lassen“ (S. 326). In diesem „Willen zum System“ muß man ein metaphysisches Verlangen erkennen, das eine Philosophie anstrebt, die mehr ist als „Spezialforschung“. Es kann sich bei einer Ausführung solchen Planes nicht um ein formales Wertsystem handeln, wenn man hoffen will, auf seiner Basis zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung zu gelangen. Wir gestehen offen, daß die Aufgabe, die hier gestellt wird, mit der unseren übereinstimmt, wenn auch die formale Methode uns nicht zu diesem Ziel zu führen scheint.

In der Neigung zur Metaphysik, wie sie in dem genannten Aufsatz zutage tritt, haben viele einen Rückschritt entdecken wollen, wo wir ausdrücklich eine Sehnsucht nach Überwindung der formalen Philosophie erblicken. Aber Rickert scheint an die Gesetze seiner Schule zu sehr gebunden, um seiner metaphysischen Neigung (metaphysisch nur im Sinne Kants, Fichtes, Hegels gemeint) folgen und der bloß formalen Deutung des Kritizismus entgegentreten zu dürfen. Würde Rickert mit seinem „Offenen System“ einmal Ernst machen, so würde er die Fortbildung seiner Gedanken durch Lask entschieden ablehnen müssen.

Der Begriff und das Erkennen bleibt in einsamer Höhe über dem Chaos der Welt, und es bedarf künstlicher Konstruktionen, um

den Zusammenhang dieser überwirklichen logischen Sphäre mit der empirischen Wirklichkeit (der einzigen, die Rickert zu kennen scheint) wiederzugewinnen. Aber man spürt die Sehnsucht nach einem lebendigen System, und schon diese Sehnsucht ist etwas, das man dankbar als Wegweiser begrüßen kann, wenn auch Rickerts Ratschläge uns immer nur auf spezielle transzendentale Begründungen verweisen, wie sie von Lask in wahrer Virtuosität ausgeführt sind.

Der Begriff zeigt in dieser südwestdeutschen Schule einen rein logischen Geltungscharakter. Die Methode bleibt logische Analyse, das Ziel erkenntnisbegründende Urteilslehre, und die Antwort auf alles Bemühen um einen Sinn der Welt lautet: „Urteilsnotwendigkeit". Es läßt sich erweisen, „daß" es einen Sinn des Lebens gibt, aber „was" er ist, darauf erhalten wir keine Antwort. Die Form der Wirklichkeit ist hier der Gedanke eines allgemeinen Subjekts, aber dieses Subjekt und sein reines Denken begründet nur korrekte Wissenschaften, nicht Wirklichkeiten. Das Leben des Begriffs, die Ordnung der Gegenstände, das schöpferische Leben der Weltvernunft, das Wesen aller Dinge und Erlebnisse, die bleiben verhüllt; es wird tief gegraben, aber nicht gebaut. Wo der Wunsch zu bauen sich regt, da ist das Ergebnis zunächst nur Rahmenwerk und Gerüst zum Bauen (s. z. B. „Erlebnis und Geltung" von Fritz Münch).

Erst in späterer Zeit wird man objektiver auf die Gesamtleistung der Philosophie in den letzten Jahrzehnten zurückschauen können und sie vielleicht im Zusammenhange mit der Kultur, die vornehmlich eine historische und technisch-wissenschaftliche war, als den treffenden Ausdruck dieser Zeit betrachten; aber man wird es sicherlich zugleich bedauern, daß so unendlich viel Mühe und Scharfsinn auf die Logik der Wissenschaften verwendet wurde, ohne doch die Kultur als Ganzes irgendwie zu beeinflussen und zu vereinheitlichen. Ja man wird sich fragen, ob denn die Philosophie in ihrem Bestreben, den exakten Wissenschaften mit bezug auf die Exaktheit ihrer Methode ebenbürtig zu sein und an der wissenschaftlichen Begriffsbildung teilzunehmen, sich nicht ihrer besonderen Würde und Aufgabe beraubt habe.

Wie die Scholastik im Mittelalter sich in den Dienst der Kirche stellte, so hat die formal logizistische Philosophie unserer Zeit sich zur Magd der Wissenschaft gemacht. Sie versucht mit ihrer Logik, mit dem Ausbau des Begriffs, sich den Ansprüchen des wissenschaftlichen Fortschrittes anzupassen. Es braucht niemals geleugnet zu werden, daß die Philosophie im Zusammenhang mit den Wissenschaften und nur durch eine Beziehung zu ihnen in der Kultur Bedeutung hat, aber

das besagt noch nicht, daß sie irgendwelche Rücksicht auf die tatsächlichen Ergebnisse der positiven Wissenschaft nehmen muß oder gar ihre Probleme aus dieser entnimmt. Als Wissenschaft der Wissenschaften entfaltet die Philosophie in ihrem System alle Gegenstände der Wissenschaft. Sie leitet die besonderen Wirklichkeiten in der Form ihres Begriffs ab und immer ist „wahres, d. h. wirkliches Sein“ als Gegenstand der Erkenntnis das Ziel. Die Philosophie will die Welt schöpferisch denken, aber nicht Gedachtes und Begriffenes im einzelnen bezüglich ihrer logischen Prinzipien analysieren.

Wie weit die Marburger Schule solchen Anforderungen genügt und über eine Logik und Methodologie der Wissenschaften hinausgeht, ist bei der Verschiedenartigkeit ihrer Vertreter nicht leicht zu entscheiden. Bei ihrem beachtenswertesten Vertreter Paul Natorp ist noch immer eine Entwicklung zu beobachten.

Der Verfasser gesteht offen, daß er sich gegen „den Intellektualismus dieser Schule“ früher gewehrt hat, daß er in der zu nahen Beziehung der Logik zur Mathematik besonders bei Ernst Cassirer eine große Gefahr erblickt hat und noch erblickt; aber er muß ebenfalls zugeben, daß er die Fortbildung der Kantischen Philosophie durch Cohen, daß die Logik des Ursprungs und sonderlich das Streben nach lebendiger systematischer Einheit einen Willen erkennen läßt, den formalen Intellektualismus zu überwinden. Das synthetische Vermögen der Vernunft ist für Cohen ein Erzeugen der Wirklichkeit; vielleicht ist es irreführend, dieses Sachgeschehen als Gegenstand der Logik zu bezeichnen. Auch mit dem Begriff der Erkenntnis, wie er von Cohen und Natorp gefaßt wird, können wir uns in der Hauptsache einverstanden erklären, wenn auch die einzelnen Erkenntnisfunktionen in den nachfolgenden Untersuchungen eine andere Ordnung und Bedeutung erhalten. Sonderlich ist es die Anschauung, die von uns eine besondere und bedeutsame Stellung in der systematischen Erkenntnis erhält, indem sie nicht allein in der Erfahrung des Gegebenen, sondern schon als reine Denkfunktion im System eine selbständige Rolle als „Denken des Besonderen“ spielt.

Natorp kündigt selbst eine Vertiefung seiner Systematik an (Kantstudien B. XXII S. 428). Die gemeinhin als „logizistisch“ bezeichnete Marburger Schule strebt deutlich erkennbar über ihren Logizismus hinaus, indem sie der Logik die Aufgabe der Begründung im konkreten Sinne zuweist. Diese Logik soll übergreifenden Charakter haben, nicht bloß analytisch, sondern synthetisch sein. Natorp vermißt noch „eine solche Ausführung, . . . wie sie zum Behufe der Begrün-

dung einer haltbaren Systematik im besagten Sinne einer allgemeinen Gegenstandslogik erfordert wäre" (ebenda S. 432).

Es ist verständlich, daß Natorp nach Betonung des lebendigen Kernes der Kantischen Philosophie auch in einer Darstellung des Cohenschen Systems diesen Punkt letzthin stärker betont hat. („Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems.") Solche Entwicklung des prinzipiellen Standpunktes wird dem metaphysischen Charakter des Systems eine größere Bedeutung geben, und wir sehen uns deshalb genötigt, uns in der Stellungnahme zu dem Intellektualismus dieser Schule Zurückhaltung aufzuerlegen — bis Natorps angekündigte Arbeit vorliegt.

Soviel läßt sich aber schon jetzt sagen, daß Natorps Auffassung des Erkenntnisproblems, die die unendliche Aufgabe einer apriorischen Genesis und Synthesis betont, den Ergebnissen nicht widerspricht, zu denen die nachfolgenden Untersuchungen führen werden.

Der konkrete Begriff, in welchem alle Gegenstände gedacht werden, ist das Ziel, das sich die Grundlegung eines metaphysischen Systems ewig stellen muß, mag es auch in jedem Falle infolge menschlicher Begrenzung und Anlage ein besonderes Gepräge tragen. Die Unterschiede werden sich vielleicht ausgleichen lassen, da die Methode hier wie dort in der schöpferischen Synthesis des Logos — oder wie wir sagen würden, des Nus gesucht wird. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, Unterschiedliches zu betonen, nur positive Beziehungen haben einen Wert!

Im Gegensatz zu allen diesen mehr oder weniger wissenschaftstheoretisch eingestellten philosophischen Schulen, im Gegensatz auch zu Diltheys Kulturpsychologie steht die Euckensche Philosophie. Der Begriff der Wahrheit und die Erkenntnisfunktion hat hier einen anderen Charakter, weil die Ansprüche an Wahrheit nicht aus dem Verstande allein erwachsen, sondern aus einem metaphysischen Grunderlebnis sich ergeben, das durch Selbstbesinnung Begründung und Klärung fordert. Das Verlangen nach einem umfassenden, vollkräftigen Leben des Geistes erklärt sich als Reaktion gegen einen formalen Intellektualismus, und andererseits als Abwehr gegen einen Materialismus, der das Denken des Zeitalters verflachte und den Ideen entfrembete.

Eucken lebt noch im historischen Zeitalter, und die Geschichte ist ihm, wie Windelband und Dilthey, Organon der Philosophie, indem er aus der Vergangenheit die Seele, die sich entwickelnde Innerlichkeit der Menschheit, aufzunehmen sucht (allerdings im tieferem Sinne als bei Dilthey gefaßt) und sie mit dem eigenen Erleben verknüpft, um

sie lebendig als „einheitliches Geistesleben" der Zeit mitzuteilen. Aus den drei Momenten: historische Bildung, eigenes Erleben und Aufgabe des Verkündens — erklärt sich die Art der Euckenschen Philosophie und ihr prinzipieller Standpunkt.

Die noologische Methode geht von tatsächlichen Kultur- und Lebenssystemen (Syntagmen) aus, um die Wahrheit des Ganzen als Nus (nicht als Logos) zu gewinnen, und sie führt die Lebenszusammenhänge, die alle Kulturgebiete umfassen, auf ihre letzten Voraussetzungen zurück. Welches Lebenssystem auch der Analyse als Unterlage dient, der Naturalismus oder der Intellektualismus, immer führt die Reduktion und Diremption der Syntagmen zu übergreifenden Gründen, die in ihrer Totalität und Reinheit als Wahrheitsleben schlechthin gefaßt werden. Diese Methode führt so durch Analysis historischer Tatsächlichkeit zu letzten Grundwahrheiten, und dieses Ergebnis ist für das vorausgehende metaphysische Grunderlebnis Euckens eine Bestätigung. Er unternimmt es nicht, dieses Ergebnis: die Einheit des Geisteslebens, nunmehr nach seiner Gesetzlichkeit auszubauen und in einem System auszuführen, sondern er bestimmt den allgemeinen Charakter des Wahrheitslebens als „Personalleben" und sucht das in großen Umrissen erkennbare, systematisch und begrifflich aber noch ungeklärte Tatleben als neue geistige Wirklichkeit für die Kultur und die Bildung nutzbar zu machen und seinen Zeitgenossen immer aufs neue zu verkünden.

Dieses Geistesleben umschließt die Voraussetzungen und Prinzipien, die allen Kulturgebieten zugrunde liegen, es wird dadurch zu einem universellen, umfassenden Personal- und Selbstleben, das als objektiver Wahrheitsgrund die Seele der Geschichte ausmacht. Es bleibt aber in dieser höheren geistigen Welt ein Widerspruch, den wir deshalb näher ausführen müssen, weil das nachstehende Buch sich die Aufgabe gestellt hat, an diesen Widerspruch anzuknüpfen und ihn aufzulösen.

Eucken nennt das Geistesleben auch ein kosmisches Alleben, d. h. die Welt des Alls ist in dieses ursprüngliche Tatleben als ein selbständiges Moment aufgenommen (s. Eucken, Einheit des Geisteslebens, S. 390 ff). Die höhere Macht der Realvernunft ist ein Realwirken, das sich in der Geschichte offenbart und das der einzelne in sich zur Entfaltung bringen muß, um zu einer echten Kultur zu gelangen. Dieses kosmische Alleben ist zwar Grund der Wissenschaft aller Natur, aber die Natur als selbständige Macht beharrt als naturhaftes fremdes Sein. Sie wird als Wirklichkeit nicht völlig in das begründende Leben des Geistes aufgelöst. Diese beharrende Natur ist im Verhältnis zum Geiste das

Irrationale, das dem Rationalen entgegenwirkt, ein alogisches Moment, so daß im Grunde ein Dualismus bestehen bleibt.

Es hat zunächst den Anschein, als ob dieses kosmische objektive Moment im Wahrheitsleben, im Gegensatz zu den formalen Vernunftbegriffen des Kantianismus, das eigentümlich Unterscheidende dieser Vernunftphilosophie sei, wodurch eben jener Intellektualismus und Formalismus vermieden werden soll. Es ist aber die Frage, ob dieses Beharren der Natur, dieses Behaupten eines objektiven alogischen Momentes im Geistesleben berechtigt ist. Vom Standpunkt des reindenkenden Subjekts aus ist das Objekt immer Gegensatz und Produkt einer aktiven Setzung, also immer Begriffenes und Bestimmtes; nur vom Standpunkt des Erlebens aus, auf dem wir ja stehen, wenn wir das Geistesleben uns aneignen wollen, ist dieses objektive Moment an und für sich eine Macht, die uns psychologisch Denkende und Erlebende überwältigt. Welchen Standpunkt sollen wir einnehmen? Als Wahrheitsucher stellen wir uns in den Geist, der die Natur und das All schafft und denkt, als Erlebende empfinden und schauen wir eine objektive Natur; aber beide Standpunkte lassen sich nicht vermengen und der Geist läßt sich nicht mit einem alogischen naturhaften Objekt verknüpfen, das als selbständiger Gegensatz in ihm ruhte. Es gibt philosophisch nur den Standpunkt des reinen Subjekts. Von ihm aus ist ein System der Vernunfttaten zu gewinnen. Von diesem Standpunkt aus ist die Natur nichts Alogisches und Selbständiges, sondern etwas durch die Kategorie des Denkens Bestimmtes. Im Erleben dagegen stellt sich die kosmische Macht dem Menschen entgegen, und von diesem Standpunkt aus besteht die Behauptung einer beharrenden, entgegenstehenden Natur als Gegensatz zum Geist zu Recht, aber nur als Erlebnis, nicht vom Standpunkt des Geistes oder der Spekulation aus. Vom subjektiven Standpunkt des Geistes aus wird die Natur erst als wirklich gedacht.

Eucken übernimmt gar nicht die Aufgabe, vom prinzipiellen Standpunkt aus die Welt abzuleiten. Das Geistesleben wird durch Reduktion des Kultursystems noologisch gewonnen und bietet sich so dem Erleben in großen Umrissen als übergreifende Einheit des Geisteslebens an. Nach Gewinnung dieses Allgrundes durch Reduktion handelt es sich für Eucken nicht mehr um begrifflichen *Ausbau eines Systems*, *sondern* um eine *Darbietung des gewonnenen Erlebten* für das Leben und die Bildung. Das Geistesleben soll zu ursprünglichem Schaffen aufgenommen werden, es soll mächtig genug sein als Grundwahrheit der Geschichte und der Religion, den Kampf gegen die bloße Natur

aufzunehmen. Es behält im Gegensatz zur unvernünftigen Natur, die für sich bestehen bleibt, eine reale Vernünftigkeit, ein kosmisches Element; es ist subjektives Personalleben und zugleich objektives Alleben.

Der beharrende Dualismus erklärt sich durch den doppelten Standpunkt eines Denkens und Erlebens, die durch den verkündenden Eucken nicht mehr geschieden werden. Es wird somit einmal das Personalleben als subjektiver Wahrheitsgrund, als Leben des Selbst behauptet, daneben aber die Natur als Gegensatz beibehalten und aus dem Erlebnis übernommen. Beide, Geist und Natur, Subjekt und Objekt, beharren als Gegensätze, und die Natur, von der wir Erkenntnis haben, geht für Eucken nicht völlig in das Subjekt auf.

Bei einer Ausführung des Systems des Geistes müßte dieser Dualismus Euckens dadurch kenntlich werden, daß in dem letzten Prinzip des Absoluten das subjektive Moment neben dem objektiven beharren würde und im Absoluten eine Identität beider gedacht werden müßte, während Gott nur als Subjekt gedacht werden kann. Die Bezeichnung „kosmisches Alleben" drückt die Aufnahme des objektiven Momentes in den Wahrheitsgrund aus. Der subjektive tätige Wahrheitsgrund des Selbstlebens wird durch Einbeziehung eines nur erlebbaren und geschauten Objekts zu einem widerspruchsvollen Subjektobjektswesen; damit rückt das Personalleben nahe an den Spinozistischen Substanzbegriff heran. Wie in Schellings Identitätsphilosophie sind aus diesem Prinzip Geist und Natur zugleich ableitbar. So kommt es, daß Euckens Geschichtsphilosophie der romantischen Auffassung nahe rückt, daß er prinzipiell zwischen Fichte und Schelling steht, indem er bald das subjektive Tatleben des Geistes, bald den kosmischen Allgrund betont. So erklären sich auch die mannigfachen Auffassungen der Euckenschen Philosophie, die ihn bald als Pantheisten, bald als Idealisten, bald als Emanationsphilosophen und Neuplatoniker, bald als Irrationalisten oder Pragmatisten zu bezeichnen pflegen.

Eucken bekennt es selbst, daß er eine Synthese sucht zwischen Augustin und Spinoza. Dem rein subjektiven Standpunkt Hegels steht er ablehnend gegenüber, da er in der spekulativen dialektischen Methode einen intellektuellen Formalismus sieht.

Wenn wir dieser Ansicht nicht beitreten, so geschieht das, weil die folgenden Untersuchungen uns gezeigt haben, daß die subjektive Vernunft, das reine Denken den Kosmos aus sich als wirklich zu entfalten vermag, daß das absolute Prinzip nur als Subjekt denkbar ist.

So erklärt es sich, wenn wir Euckens Anspruch an einen Realgrund des All aufrecht erhalten, aber in der Fassung des Urgrundes

das objektive, irrationale Moment (als das Nichts) seiner Selbständigkeit berauben und einer reinen subjektiven Begründung durch den Geist das Wort reden. Den formalen Intellektualismus bekämpft unser Buch ebenso, wie Euckens sämtliche Schriften das tun. Nur scheint uns Hegel solchem Vorwurf überlegen.

Wir suchen in gleicher Weise die Einheit des Geisteslebens, den Nus als lebendigen Wahrheitsgrund der lebendigen Natur, aber wir scheiden Erlebnis und Spekulation und suchen aus dem reinen Denken das System des Geistes als Form der wahren Welt.

Ja wir lassen uns ausdrücklich von Eucken die Aufgabe stellen, die Totalität der Wirklichkeiten aus dem ideellen Tatgrunde des Geistes abzuleiten und das einheitliche System des Geistes im Grundriß zu entwerfen. Dabei wird sich das Leben des Realprinzips — der Geist — als System objektivieren müssen; er wird alle Wirklichkeiten aus sich entfalten und die Methode wird noologisch bleiben und nicht mit einer Logik oder Methodologie zusammenfallen.

Die Auflösung des Widerspruchs zwischen Rationalem und Irrationalem, zwischen Denken und Erleben ist es, die unsere eigene Aufgabe im dialektischen Fortgang der Entwicklung bestimmt.

So zeigt der Idealismus der Gegenwart beim ersten Blick Übereinstimmung mit Bezug auf die Wahrheitssphäre und die Funktion des Erkennens, bedeutende Unterschiede aber lassen sich erkennen, wenn man sorgfältig die Prinzipien vergleicht. Denn bald ist die Philosophie ängstlich bemüht, die Grundlagen rein logisch zu gewinnen, bald wagt sie es mutig, sie konkreter zu fassen. Alle stimmen im Ziel überein, den lebendigen schöpferischen Grund zu finden und ihn seinem Wesen nach darzustellen. Die Frage ist nur, was das Wesen ist, und wie solches Wesen zu gewinnen ist. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob mit der Wendung zur Kultur und Geschichte oder durch schlichte Selbstbeobachtung dieses Wesen gewonnen wird. Der Wettstreit geht um die Klarstellung des Wesenscharakters und der Wahrheitssphäre; und in diesem Wettstreit, in den wir selbst eintreten möchten, erscheint uns noch eine Bemühung besonders bemerkenswert, die über die psychologische Selbstbesinnung hinausgehend das Wesen des Nus und die Sphäre der Wahrheit neu zu entdecken suchte: das ist die Phänomenologie Husserls.

Ohne den gefahrvollen Umweg über die Geschichte zu nehmen, sucht Husserl Wahrheit von seinem natürlichen Standpunkt der Welt aus zu gewinnen, indem er im seelischen Erleben der Wirklichkeit

wesentliches Bewußtsein bloßlegt und die Dinglichkeit der Welt durch diese reine sinngebende Wesenheit bestimmt sein läßt. Husserl besitzt die Gabe, in der Wirklichkeit sich selbst als reines Wesen und Gesetz zu schauen, und dieses „Eidos“ der Welt ist nicht eine weltfremde Geltungssphäre und dieses reine Bewußtsein kein bloßer Rechtsgrund, sondern die Welt ist für ihn in der Form des aktiven und gebenden Bewußtseins, der Idee, und sonst ist schlechterdings nichts, von dem wir etwas wissen könnten.

Husserl gehört zu den Entdeckern und Goldgräbern, die sich darum bemühen, aus einer eigenen Lebenssphäre zur absoluten Vernunft durchzudringen. Was er im Grunde sucht, ist derselbe Nus, den Eucken als Realgrund erstrebte, seine Methode ist gleicherweise Analysis und Reduktion, aber in reiner Selbstbeobachtung wird unabhängig von jeder historischen Methode und Terminologie mit ursprünglicher Anschauung Schritt für Schritt getan, und im Gegensatz zu allem formalen Philosophieren ist hier die Logik scharf von der philosophischen Selbstbesinnung getrennt. Das Eidos wird im Gegensatz zur Neuromantik rein subjektiv gefaßt. Das Ergebnis der Analysis ist die Gewinnung des Gegenstandes einer eidetischen Wissenschaft, eine absolute Ichsphäre.

Durch Wesensschau sollen alle Seinsregionen geordnet und klargelegt werden. Das Selbst soll als System der Seinsbegriffe entwickelt, es soll das Wesen der Dinge rein und doch konkret gesehen werden; das ist in unserer Zeit eine langerstrebte Verknüpfung. Mit unendlicher Sorgfalt werden die Vorbereitungen zur Begründung solcher eidetischen Wissenschaft getroffen, indem die phänomenologische, absolute Sphäre gereinigt und klargelegt wird. Alle Vorwürfe, es handele sich um deskriptive Psychologie, sind unbegründet, ebenso wie die Vorwürfe in Sigwarts Logik I 23, als würde hier eine rätselhafte Sphäre der Phantasie geschaffen. Die echte Selbstbesinnung hat nicht nötig, Psychologismen zu fürchten. Sie beobachtet die reinen Formen auch im psychologischen Erkennen durch immanente Erfahrung, ohne deshalb die Wahrheit durch Psychologismen zu gefährden. Sie kann vom reinen Bewußtsein sprechen, weil für sie der Begriff konkret ist.

Husserl sucht auf Grund wahrer Selbstbesinnung zu dem Wesensgrunde der Wirklichkeiten vorzudringen. Er bringt dazu ein Rüstzeug und Handwerkszeug mit, das demjenigen der Logizisten nicht unterlegen ist. Er besitzt eine analytische Begabung, aller Dinge Prinzipien zu gewinnen, die an Kants Unerbittlichkeit erinnert, und er hat den großen Vorzug vor vielen anderen Denkern, wie Aristoteles die Ver-

nunft als lebendig schöpferischen Grund am zeitlosen Werke in der Wirklichkeit selbst zu schauen und somit die Zusammenhänge der Motivation zu erkennen.

Seine phänomenologische Methode ist die Erfüllung und Verlebendigung aller Formen, mit denen bisher nur auf scholastische Weise hantiert wurde. An wissenschaftlichen Ansprüchen steht er dem Neukantianismus nicht nach; in der Sache ist er vom richtig verstandenen Kant nicht allzu sehr verschieden, nähert er sich der Hegelschen Auffassung an.

Husserls Art zu denken ist, wie schon gesagt, vornehmlich analytisch. Er legt zunächst einmal wieder den Wesensgrund bloß, dringt überall zu den letzten Axiomen, zu den letzten Denkschritten vor, die die Seinsregionen der Welt konstituieren und motivieren, er bereitet den Bau vor, der aus dem Wesensgrunde der tätig gebenden Vernunft als System der Seinsregionen aufgebaut werden muß, einen Bau, den wir selbst anstreben und erhoffen.

Durch die phänomenologische Philosophie ist eine Lösung gefunden, ein Gegensatz überwunden, der zwischen den wissenschaftlichen und metaphysischen Ansprüchen der Gegenwart vorlag. Husserl bietet eine Metaphysik an, die einmal streng wissenschaftlich, kritisch und methodisch begründet ist, wie Kant das gefordert hat, ein anderes Mal ohne mystische Reste die metaphysischen Ansprüche anerkennt. Damit scheint uns ein Weg gewiesen, den wir selbst, wenn auch auf andere Weise, suchten.

Ob Husserl nach Aufdeckung des Wesens und nach Ausführung seiner methodischen Voruntersuchungen zur baumeisterlichen Arbeit eines Systems übergehen wird, darüber muß die Zukunft entscheiden.

Wenn wir uns anmaßen dürfen, mit bezug auf die gegenwärtige Lage der Philosophie in Deutschland ein Urteil zu fällen, um die Jugend vor allem auf bauende Geister aufmerksam zu machen, so möchten wir auf Hans Driesch hinweisen, dessen noch unabgeschlossene philosophische Leistung zu den größten Hoffnungen berechtigt. Dem Verfasser ist es seltsam mit diesem Philosophen ergangen. Wohl waren ihm früher schon Schriften Drieschs begegnet, die sein Interesse weckten, aber sie wurden doch nur mit Respekt aus der Hand gelegt. Je weiter die vorliegende Arbeit fortschritt, desto mehr verwandelte sich dieser Respekt in Bewunderung und Verehrung. Erst nach Abfassung des systematischen Teiles aus Anlaß der Beschäftigung mit der Logik wurde zu Drieschs Schriften von neuem gegriffen, und Ordnungslehre und Wirklichkeitslehre lösten größte Bewunderung aus.

Es schien aber dem Verfasser unmöglich, sich schon in dem vorliegenden, fast abgeschlossenen Grundriß mit der Lebensarbeit Drieschs auseinanderzusetzen, oder gar in einzelnen Punkten und Begriffen Übereinstimmung und Unterschiedlichkeit nach Gelehrtenart anzugeben. Das verbot die Achtung vor der noch unabgeschlossenen Lebensarbeit, die ein in sich gefügtes Ganzes bedeutet. Sollte Driesch, wie zu erwarten scheint, seinen systematischen Bau in Bälde vollenden, so würde seine Entwicklung und sein metaphysisches System alle Wahrheitsucher zu einer Beschäftigung mit seinen Werken zwingen und auch dem Verfasser nach Vollendung der eigenen Arbeit eine Auseinandersetzung ermöglichen, ja notwendig machen.

Auch sonst ist die Sehnsucht nach baumeisterlichem Philosophieren in unserer Zeit erwacht. Das bezeugt der „Personalismus" L. William Sterns, das bezeugt die Abwendung von bloßer historischer Beschäftigung und die zunehmende Erkenntnis, daß mit der Entwicklung von Spezialitäten in der Philosophie nichts Wahrhaftes geleistet sei. Die bloß genetische oder logische Behandlung der Probleme genügt nicht mehr. Gesetzgeber müssen kommen, wie Nietzsche prophezeite, schöpferische und erfinderische Geister, die sich selbstbewußt in diejenigen Wirklichkeiten einzustellen vermögen, die sie tatkräftig zu schaffen suchen, um die Einheit des Seins durch Entfaltung der lebendigen Vernunft wirklich zu machen.

Unsere eigene Absicht geht darauf aus, den Wahrheitsgrund als ein zeitloses lebendiges Grundgefüge, als eine Möglichkeit der Selbstbehauptung des freien Menschen gegen eine wechselnde, erlebbare Welt aufzudecken und aus dem schöpferischen Leben der Vernunft, aus den letzten Gründen und Voraussetzungen aller Gegenständlichkeit eine lebendige, einheitliche Angelegenheit aller geistigen Menschen zu machen.

Ungeachtet der Meinung, als sei unsere Zeit der Spekulation und Beschaulichkeit längst entwachsen, als sei der moderne Mensch gezwungen, sich der Hast und Technik des Lebens völlig zu ergeben, ungeachtet dieser Ansichten soll von uns erneut der Versuch gemacht werden, das Leben und die Welt sub specie aeternitatis in Ruhe zu schauen und die Selbstprüfung in bauende Tat zu verwandeln, aus der wir uns selbst und alle uns zukommenden Weltbeziehungen zu erneuern vermögen. Auf die Notwendigkeit solcher vernünftigen Besinnung, auf den ganzen Umfang der Betätigung, auf die Organisation und notwendige Folge der Vernunftentfaltung, kurz auf das System kommt es uns an. Uns liegt am systematischen Aufbau und Überblick

aller Wirklichkeiten und Seinsweisen aus einem Wahrheitsgrund durch Entwicklung des Inbegriffs. Diesem lebendigen Ursprunge suchen wir uns zunächst aus dem Leben anzunähern, dann aber uns von ihm als der reinen Sachlichkeit leiten zu lassen. Wir suchen die Methode unseres Philosophierens aus der Not des Lebens zu gewinnen, im Geiste zu klären als einzige Rettung, uns gegen das Nichts und das Chaos zu behaupten. Die Teilnahme an der schöpferischen Vernunft soll uns die Methode lehren, die wir zur Begründung aller Erkenntnis, zur Klärung der gesamten Kultur notwendig brauchen.

Die Sphäre der Wahrheit selbst suchen, die bauenden Werkzeuge des Weltbaumeisters handhaben und besitzen, sich selbst vernichten, um sich selbst aus der Hand der Vernunft wieder zu empfangen, um in vernünftiger echter Form wahrhaftig zu sein, das ist nach dem Vorbild aller Baumeister im Geiste unser Bestreben.

Vergangenheit und Gegenwart ermutigen uns in unserer Absicht, die Frage nach Wahrheit selbständig an die Vernunft als unser immanentes Wesen zu richten, damit sie uns im Selbstgespräch Antwort gebe. Diese Dialektik erlernen heißt: die Einstellung und sinngebende Anschauung gewinnen, die eine Verständigung allein möglich macht.

Vergessen wir ruhig, was vor uns gedacht wurde, die Geschichte der Philosophie hat unsere Vernunft immerhin geweckt; suchen wir uns so elementar wie möglich aus dem Erleben zum Nachdenken der ursprünglichen Vernunft zu erheben, so werden wir Ansprüche machen und zu erfüllen haben, die an die Philosophie als Weltanschauung und Wissenschaft immer aufs neue gestellt werden müssen. Diese Ansprüche fordern, daß die Welt und das Ich ursprünglich und voraussetzungslos begriffen, d. h. in ihrer Totalität durch die Vernunft als wahr gedacht werden, damit wir wissen, was diese ganze Welt wirklich und in Wahrheit ist und welchen Platz wir in ihr zu behaupten haben.

Erstes Buch: Die Notwendigkeit einer Lebensklärung durch Philosophie

Erster Abschnitt: Ausgangspunkt des Fragens

1. Kapitel: Leben und Forschen

Wenn der Vertreter einer Einzelwissenschaft, der Mathematiker, Physiker oder der Geschichtsforscher es unternimmt, den Wißbegierigen in seine Probleme einzuführen, so kann er ohne Umschweife in die Sache selbst eintreten. Er braucht nicht auf das Persönliche, auf das Leben seiner Schüler Rücksicht zu nehmen. Er wendet sich im allgemeinen an die mit wissenschaftlichem Sinn und Verstand ausgerüsteten Hörer, und die Beziehung zum Leben besteht lediglich in dem Nutzen, den der forschende Verstand daraus für seinen Beruf ziehen soll. Wir fühlen uns gern durch solche Sachlichkeit, solche Lebensferne gehoben; und diese Trennung zwischen Leben und Wissenschaft prägt sich um so stärker aus, je spezieller unsere Forscherarbeit sich entwickelt.

Der Philosoph kann nicht in gleicher Weise das Leben überspringen und ohne weiteres von der reinen Sache reden. Mancher läßt zwar scheinbar die Ansprüche des Lebens an die Philosophie gelten. Aber er berücksichtigt von vornherein das Leben nur, soweit es schon in Wissenschaften eingegangen ist, so daß die Philosophie es doch nur mit den Wissenschaften von der Natur und dem Geiste, nicht mit dem Leben selbst zu tun hat. Das Leben wird nur in seiner logischen Form betrachtet und eignet sich nunmehr zur wissenschaftlich logischen Begründung, die den Verstand befriedigen soll. Ich frage aber nicht, was der wissenschaftliche Verstand, der sich mit Erfolg in mannigfachen Methoden der Einzelwissenschaften betätigt hat, was dieser für Probleme aufgibt, sondern ich will die Fragen kennen lernen, die der Mensch aus seinem Leben überhaupt mitbringt. Das Leben beauftragt das Denken ihm Antworten zu geben, es zu leiten, ihm den Sinn seines Strebens zu erschließen, in welches die Arbeit der Wissenschaft eingeschlossen ist.

Deshalb forderten die Alten nicht nur das gemeinsame Philosophieren, sondern auch das Zusammenleben. Die Pythagoräer bildeten in erster Linie eine Lebensgemeinschaft. Sokrates und Plato sehen wir mit ihren jungen Freunden in engster lebendiger Beziehung. Alle platonischen Dialoge führen gerade aus der Sphäre des mit Sorgfalt und Liebe betrachteten Lebens zum Reiche der Sachlichkeit und Idee. Es ist notwendig zu wissen, welchen Auftrag das Denken vom Leben erhielt. Im Vorhof der Philosophie, in welchem das bunte Leben vorherrscht, gilt es zuerst Einigkeit darüber zu erzielen, was man im Tempel der Philosophie eigentlich will.

Die Gegenwart überspringt in übertriebener Objektivitätssucht gern das Erleben und glaubt die Philosophie als Wissenschaft zu entwürdigen, wenn sie ihres genetischen Ursprungs gedenkt. Wir brauchen deshalb nicht in den Fehler zu verfallen, das große gigantische Erleben der Gegenwart heranzuziehen, um dadurch unsere Abhandlung bedeutsamer machen zu wollen. Unsere Gedanken werden deshalb nicht beachtenswerter, weil sie sich in Beziehung setzen zu zufällig ernsten Geschehnissen. Wir haben vielmehr nur das Leben im Auge, das auch unabhängig von einer Zeitlage ringt und Nöte kennt. Platos Ideenlehre interessiert uns heute nicht deshalb, weil sie zur Zeit der Blüte Athens geschrieben wurde. Die Sophistik teilt dasselbe Schicksal. Descartes' Grundlegung der systematischen Philosophie ist für uns nicht deshalb so bedeutsam, weil er den dreißigjährigen Krieg selbst mitmachte und erlebte, und Kants System dankt seinen unsterblichen Ruhm nicht dem siebenjährigen Kriege oder der französischen Revolution. Ihr Fragen entspringt aus ihrem eigenen inneren Leben, das in sich den Kampf kennt. Wir wollen nicht zeitgemäß sein, wir gehen vom Leben in der Zeit schlechthin aus, um das Verlangen nach zeitloser Wahrheit zu klären.

Es handelt sich zunächst um eine psychologische Entwicklung, um den Ausgangspunkt des Fragens, um ein Erleben des Vernunftwesens, wie es in unendlicher Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit sich zugetragen hat und zutragen wird. Über das individuelle Leid jedes einzelnen und sein Schicksal, das ihn zur Philosophie trieb, breitet sich ein Schleier, den wir nicht zu enthüllen brauchen. Wir nehmen nur allgemein an den Grundzügen dieses zur Frage erwachenden typischen Menschen Interesse, um über das zufällige Erlebnis hinaus die allgemeine Ausgangsposition des fragenden Menschen in der Welt zu bestimmen. Schon die Schwelle, die zur Philosophie führt, ist bedeutsam. Wie wollen wir uns zu gemeinsamer Arbeit verbinden,

wenn die innere Nötigung zu solchem Tun schon völlig verschieden ist, wenn die Absichten und Forderungen, die wir an Wahrheit vom Leben aus stellen, völlig voneinander abweichen? Mögen diese Ziele noch im Gewande des Wunsches auftreten, so liegt doch der Not und dem Streben schon ein Sachverhalt zugrunde, der in der Nötigung eine Notwendigkeit, in den Hoffnungen vernünftige Ziele als Grundlage aufweisen wird. Kurz, das Leben läßt sich hier in der Philosophie nicht ausschalten, es will sich selbst seiner Not bewußt werden.

2. Kapitel: Entwicklung des Fragens

Wir sehen jetzt zu, wie sich die Not des Forschens zu entwickeln pflegt und beschreiben kurz das Erwachen des fragenden Menschen. Ich erzähle die alte Geschichte des Zweifelns nur um zu zeigen, wie das lebendige Verlangen beschaffen ist, das den Menschen zum Wahrheitsuchen, zum Nachdenken, zur Philosophie treibt.

Irgendwo und irgendwann taucht der Mensch aus dem Dunkel des Alls zum Bewußtsein hervor. In dem Augenblick, wo er sich „Ich" nennt, ist die Einheit des Alls gesprengt, und eine tiefe Kluft gähnt zwischen Mensch und Welt. Was die Phantasie erzählt von einem Naturstande, in dem die Einheit noch bestand, hat für uns keine Bedeutung. Nur romantische Unklarheit kann sich nach einem solchen Naturstande und Paradiese zurücksehnen, wo angeblich die Natur durch den Instinkt uns leitete. Dieses Einsseinwollen mit der Natur hat Voltaire richtig charakterisiert, wenn er bei Rousseaus Schilderung Lust fühlte, auf allen Vieren zu laufen. Das Vernunftwesen setzt den Gegensatz von Ich und Welt voraus. Die Vermischung des Gegensatzes kann ein vernünftiges Paradies jedenfalls nicht sein. Das Tier lebt in Sympathie mit dem Kosmos, aber es muß diese Einheit damit bezahlen, daß es bewußtlos in ihm verschwindet. Der Mensch tritt seiner Anlage gemäß aus dieser Nacht als ein Gegensätzliches zur Welt hervor und sucht seine Beziehungen zum Objekt zu erkennen, da ihm die absolute Einheit versagt ist.

Das Kind bedarf der Leitung der Einsichtigen als natürliches und geistiges Geschöpf. Geführt und besorgt tritt es seine Bahn an, öffnet es die Augen, lernt es die Muttersprache, verbringt es den Tag im kindlichen Spiel und schlummert die Nacht ohne Sorge und Gewissensqual. Mannigfach sind die Beziehungen zur Welt, verworren und unklar selbst dem, der die Führung des Menschleins übernimmt. Das erste Fragen des Kindes nach der Welt, den Sternen, dem Tode,

nach dem Warum und Wozu wird beantwortet so gut es geht, um zu beruhigen.

Glücklich das Geschlecht, das seinen Kindern selbsterworbene Antworten anzubieten hat, Antworten, die in ihrer Einheitlichkeit das ringende Vernunftleben verraten, die begleitet sind von der Bescheidenheit und Einsicht in die eigenen Grenzen und dem Stolz selbsterlebten Leides. Viel eindrucksvoller und förderlicher würden solche Antworten als alle Beruhigungen und Ausflüchte sein, da sie die autoritative Strenge vermeiden, Furcht und Einschüchterung verabscheuen und so das Leben neuer Geschlechter zur Selbständigkeit anleiten. Wahre Erziehung zur Freiheit würde solche Leitung bedeuten. Die erste Neugierde des Kindes beschämt oft den, der sich mit eigener Unklarheit und leeren Formeln in seinem Leben begnügte. Mag die Beruhigung und Täuschung eine Weile vorhalten, einmal kommt die Stunde, wo alle Erklärungen der Weltbeziehungen sich bewähren müssen, wo es sich entscheidet ob die Autorität uns zur Selbständigkeit oder zur Unfreiheit erzog.

Wie steht es um den zur Frage veranlagten Menschen, wenn er aus Schule und Haus entlassen ins Leben eintritt? Was gibt ihm Halt und Ziel, wenn das brausende Leben auf ihn einstürzt? Das Erlernte und Übernommene soll sich bewähren, Sitte und Recht ordnet dem Herkommen nach unsere Beziehung zu den Menschen. Wissenschaft bietet uns Gesetzeskunde an, um die Natur zu beherrschen. Der Glaube der Väter will uns das All und das Leben erklären und begründen. Aber alle Autorität und Strenge reicht nicht hin, die mitgeteilten Lehren so selbstverständlich zu machen, daß wir sie selbständig jederzeit aus uns selber entfalten könnten, daß sie unser Wesen, unser Wollen und Empfinden beherrschten. Wir verstoßen gegen das Erlernte, gegen Gewissen und Glauben und verwickeln uns in Schuld, weil jene Formen dem Leben nicht zur eigenen Natur wurden. Das Leben versucht sich selbst Ziele zu stecken, Werte zu erkennen und Regeln zu geben.

Nur dann können die Grundsätze der Jugend den Sturm aushalten, wenn sie im eigenen Wesen gefestigt sind, sich immer aufs Neue selbsttätig ergeben. Die Ziele müssen begleitet sein von vernünftiger, lebendiger Überzeugung. Der Mensch will selbständig sein, auf sich selbst stehen. Solcher Freiheitsdrang ist kein zügelloses Verlangen nach Willkür. Ein Gewirr umgibt ihn, das Leben zerrt ihn bald hierhin, bald dorthin. Beispiele, Gebote, Glaubenssätze, Ratschläge, Wünsche, sie versagen und sie streiten vergeblich um seine Seele. Nichts vermag

ihm zu helfen als die Selbständigkeit. Er braucht anstelle der Autorität einen eigenen vernünftigen Führer, der alle Ziele bestimmt und wertet, so Ruhm und Erfolg, Beifall und Nutzen.

Beneidenswert erscheint da der kindlich Einfältige, der ehrfürchtig und gehorsam die Lehren der Alten beherzigt, wie Parzifal. Tief bewegt uns das Schicksal des Menschen, der in Schuld verstrickt alles Gebotene verwirft, der in gefahrvollen Lehrjahren alles selber erfahren und neu sich gründen muß. Seine Seele wird wund, denn nicht ohne Schmerzen wendet er sich ab von den Märchen der Jugend, reißt er den Glauben aus seinem Gemüt. Er grollt vielleicht den Lehrern, die ihn zur Genügsamkeit und Abhängigkeit erzogen, die alle Selbständigkeit neidisch zu unterdrücken und alles Fragen zu ersticken suchten. Die überkommene Lehre vom Ich und der Welt in allen ihren Beziehungen versagte. Sie genügt nicht dem vernünftigen Menschen, der alle seine Ziele mit Überzeugung und Ordnungsliebe ins Auge fassen will.

Da, in dieser Stunde der Abkehr und des Zweifels bietet sich ein weites Reich der Tradition und Geschichte an. Die Vergangenheit enthält eine bunte Auswahl der Weltdeutungen. Was in der Gegenwart Ringen und Streben ist, erscheint dort in der Geschichte als Vollendung und Überwindung. Wahrhaft bewundernswert ragen von dorther nur die höchsten Gipfel herüber. Alles Unwesentliche versank in Vergessenheit, wie in einem Nebel der Ferne. Andacht und Ehrfurcht steigen erneut in der Seele des Zweifelnden auf, und nachahmenswert erscheinen Schicksale, Werke und Lehren der Alten. Eine Weile verstummt die Not angesichts der Buntheit der Gestalten. Wir nehmen das Vergangene auf, ahmen es nach. Wer aber auch in der Vergangenheit das Leben mit seinem Ringen und Zweifeln verspürt, wer nicht nur die Formen lernend aufnimmt, sondern auch den Gehalt, dem erstickt auch die verführerische Historie nicht das eigene Fragen und Suchen nach Selbständigkeit. Die Werke der Alten, so aufgenommen, steigern vielmehr die Ansprüche an eigenes Leben und Schaffen. Noch einmal hat der Mensch die Wahl, anstelle der Autorität die Tradition zum Führer sich zu bestellen, entweder mit Fleiß und Ausdauer Fertiges und Bewährtes zu erlernen und nachzuahmen und so sicher und gefahrlos, verbürgt Gutes zu erstreben, oder aber unter Gefahr und Leid an Abgründen vorbei seinen eigenen Weg zu suchen und alle Ziele aus innerer Notwendigkeit selbständig zu entwickeln.

Der Zweifel wendet sich gegen alle Autorität und Tradition nicht

aus Undankbarkeit und Ungerechtigkeit, sondern mit einem festen Willen zur Selbständigkeit, die auf Grund eigener Erfahrung zunächst ihm Lebensbedingung und Notwendigkeit dünkt. Die eigene Arbeit fordert eigene Urteilsfähigkeit und Zielsetzung, die nicht subjektiv und schwankend, sondern objektiv der Arbeit und Entwicklung den Nachdruck geben soll, den sie im Kampfe des Lebens braucht. Der vernünftige Mensch will auf sich selbst stehen, sich selbst seine Regeln geben, d. h. frei sein. Mag dieses erste Freiheitsstreben und Selbständigkeitsbedürfnis mit Willkür beginnen, den Himmel stürmen wollen und in blaue Fernen sich sehnen, es liegt ihr zugrunde das berechtigte Erwachen freier Vernünftigkeit, auch wenn sie sich noch in der Zügellosigkeit des Individuums verbirgt.

Das geschilderte Verlangen nach Freiheit und Selbständigkeit gilt uns gemeinhin als unreifer Trieb des jungen Menschen, dem die Abneigung gegen Gehorsam und Abhängigkeit zugrunde liegt. Wir sind versucht mit Nachsicht solche erste Kräfteregungen zu betrachten, nicht ohne Sorge, daß der Egoismus des kleinen besonderen Ichs Grund des Freiheitsdranges sei. Die Auflösung der Autorität und Tradition hat das Forum der Verantwortung in die eigene Brust gelegt. Die Kritik und die Maße sollen aus der freien Natur sich ergeben. Mögen diese sich auch anfangs an der individuellen Sphäre des Egoismus festklammern, der Zweifel löst auch diese Existenzsphäre auf, und die Not führt umso sicherer über das besondere Dasein mit seinen zeitlichen Wünschen hinaus, je mehr die Selbständigkeit und der Freiheitsdrang zunächst in dieser ihr Genüge suchten.

Man lasse sich nicht durch das schimmernde Wort der Freiheit verlocken, denn diese Freiheit ist mehr Opfer als Gabe. Sie lehnt jeden Führer ab, sie verachtet jeden Müßiggang. Sie will durch Einsichten herrschen über die Natur. Sie sucht sich zu erheben zur Aktivität und Erkenntnis. Diese Freiheit stellt Anforderungen so streng, wie es keine Autorität und Tradition vermag. Sie gebietet beständige freiwillige Selbsttätigkeit und Überwindung. Hier gibt es keine Ausflüchte wie in der Schule, keine Verheimlichung wie unter der Aufsicht, hier gibt es nur unerbittliche Selbstverantwortung, wenn anders man wahrhaft frei und selbständig sein will.

3. Kapitel: Die Urform des Fragens

Das Verlangen nach Freiheit und Selbständigkeit des jugendlichen Menschen erscheint eitel angesichts einer ewig wechselnden Natur.

Der Mensch sieht sich in seinem Dasein den Naturgesetzen unterworfen, unter denen das Gesetz der Vergänglichkeit und des Todes den Sinn alles Lebens zu vernichten droht. Der Eindruck des Todes hemmt die Schritte des Wagemutigen. Er stutzt, der Zweifel bedroht seine noch unbegründete Hoffnung, die Not und der Zweifel packen ihn aufs neue an. Das Bewußtsein sollte uns nur gegeben sein, um unser gewisses und trostloses Schicksal zu erkennen? Nur das hätten wir vor dem vernunftlosen Geschöpfe voraus, daß wir mit dem Grabe als Ziel lebend wandern? Die Welt, die wir wahrnehmen, hat ihr eigenes Schicksal — Vergänglichkeit. Dieses Gesetz bestimmt auch uns, die wir uns eben noch anmaßten, unsere Beziehung zur Welt selbstständig zu deuten. Wir sind in den ewig wechselnden Kreislauf einbezogen.

Aber selbst dieses unausweichliche Schicksal der Natur vermag den Lebensmut, das Kraftgefühl des jugendlichen Wahrheitsuchers nicht zu lähmen. Jenes gewisse „Nichts" am Ende unseres Lebens weckt einen festen Entschluß, dem Wechsel zu widerstehen. Ein Trotz bäumt sich auf gegen solche Hoffnungslosigkeit. Wir halten, noch unbesonnen, die Forderung aufrecht, uns selbst, Freiheit und Selbständigkeit zu behaupten, nicht nur für eine Spanne Zeit, sondern wir wollen beharren, ewig und unvergänglich sein. Wir fordern ein ewig im Wechsel beharrendes Sein und wollen an diesem wahren Sein teilhaben. So erweitert sich infolge erneuter Nötigung unser Anspruch an die Wahrheit, und aus diesem Verlangen, ewig zu sein, entspringt unsere Frage nach Wahrheit. Dieser unklare Wunsch bezieht sich auf das, was wir zunächst unser Leben nennen: wir wollen ewig leben. Aber in diesem Begriff vermischt sich noch das Dasein mit wahrem Sein. Schon in dem Entschluß, dem Wechsel zu trotzen, ein zeitloses Sein zu behaupten, liegt die dämmernde Unterscheidung eines Willens zum Ewigen im Gegensatz zu einem Wünschen des bloß wechselnden Soseins, das sich an der Veränderung freut.

Diese geschilderte Sehnsucht nach Ewigkeit, nach wahrem unvergänglichem Sein ist jedem Vernunftwesen eigentümlich, sie gründet sich auf das Wissen vom Nichts, auf die Erkenntnis des Todes. Sie ist die Urform der Frage nach Wahrheit. Diese Frage ist nicht allein Sache des Verstandes, nicht nur das Wissen streckt sich nach dem Beständigen aus, sondern es ist zu betonen, daß auf dieser Stufe des notgedrängten Fragens der ganze Mensch, eben als lebendiges Vernunftwesen, beharren, wahrhaft sein will.

Jeder wird diesen Satz aus seiner Erfahrung bestätigen können.

Wir begnügen uns nicht mit Erkenntnissen ewiger Ordnung und Gesetze; selbst derjenige, der materialistisch sich in eine Entwicklungsreihe einstellt, will in diesem Werden als Moment beharren, Bedeutung haben für die Entwicklung des ewigen Ganzen. Die theoretische Erkenntnis ewiger Gesetze nährt im Menschen den Trieb, auch in seinem Tun und Handeln eine beständige Sphäre gelten zu lassen, die Zeitlichkeit der Zwecke zu vertauschen gegen Ewigkeit der Maße und Ziele, so daß eine unveränderliche Wertung des Lebenswerkes und des Individuums möglich wird. Wir erfahren es, wie die Menschen bereit sind, mit ihrem vernünftigen Willen sich über sich selbst zu erheben, ihre physischen Kräfte in den Dienst überdauernder Absichten zu stellen, ihr Dasein Idealen zu opfern, alles, um in eine Tatwelt aufzusteigen, die Anteil am Beständigen und Ewigen gewährt. Wir fordern unser Recht in der Gemeinschaft, im Vertrauen auf unsere Freiheit; aber wir gewähren auch dem Nächsten Gerechtigkeit, nicht weil es unsere Natur so verlangt, sondern weil über die Natur hinaus Gesichtspunkte uns leiten, die beständig Recht fordern, so daß es nicht gleichgültig ist, welches Verhalten dem Nächsten gegenüber wir in einem Augenblick üben. Das Lebensgefühl, die Empfindung ringt mit der sinnlichen Materie, um in Gestaltungen den wechselnden Schein zu bannen, um Symbole ewiger Schöpferkraft hinzustellen, als Zeugen seines Verlangens nach Ewigkeit.

Alle diese zunächst unklaren Ansprüche an ewiges wahres Sein faßt das menschliche Gemüt zusammen, indem es mit Hilfe der Phantasie ein ewiges Sein sich vorstellt, das alle unsere Bestimmungen enthält.

So lebt der Mensch in der Zeit, im Wechsel der Natur unter dem Gesetz des Todes, aber das ganze Wesen des vernünftigen Menschen zeigt ein Verlangen nach Wahrheit, nach beharrendem Sein.

Andere mögen den Ausgangspunkt der philosophischen Frage, die Geschichte ihres Zweifels anders darstellen, etwa als eine wohlüberlegte kühle Handlung des Verstandes, als einen Entschluß, alles zu bezweifeln und erst einmal reinen Tisch zu machen, um dann auf Grund gesicherter Prinzipien das System zu begründen. So tat es Descartes. Auch in diesem Fall liegt eine Nötigung zugrunde, die das ganze Sein des Denkers gefährdet. Die Philosophie beginnt immer mit Lebensgefahr, und sie weicht dieser Gefahr niemals ganz aus. Es handelt sich bei der Nötigung zum Fragen immer um Sein oder Nichtsein. Alle wahren Philosophen gingen aus solcher Not hervor. Thales litt an dem Wechsel im Flusse der Welt. Er suchte etwas Beharrendes, das dem Wechsel widerstand, und er klammerte sich an

das Prinzip des Wassers, das als einheitlicher Grund des Alls, als Begriff sich dem Wechsel entzog. Sokrates hat die Not des Nichtwissens sein Leben lang gekannt und im Vertrauen auf eine Anlage zur Wahrheit, zum beständigen ewigen Sein die Seelen seiner Freunde entbunden und für diese Arbeit sein Dasein geopfert. Man nehme dem Philosophen diese Not am Wechsel, und man raubt ihm die Notwendigkeit überhaupt zu denken.

Nicht alle Menschen halten ihre Ansprüche auf Freiheit und Selbständigkeit aufrecht, behaupten ihren Willen zum wahren Sein, sondern sie geraten vom Zweifel in die Verzweiflung. Sie stürzen sich aus mangelnder Geisteskraft mit der Gebärde des Betrogenen und Enttäuschten in die nichtige Welt des fließenden Daseins. Sie kokettieren mit ihrem Weltschmerze, halten sich für groß in ihrem Verzicht. Sie dünken sich wunder wie weise auf Grund solcher Einsicht. Sie prahlen mit einer pessimistischen Weltanschauung, sie verkünden ihre Lehre: „Wahrheit gibt es nicht, beständiges ewiges Sein ist ein Trug, das Leben hat nur das eine Ziel, heroisch dem Nichts entgegenzugehen." Solche Verzweiflung hat nichts mit der fruchtbringenden Nötigung zu tun. Der echte Zweifel führt zur Selbstbehauptung, der falsche zur Aufgabe des Ich. Skeptiker nennen sich die müden Verzweifelnden, die zwar den Willen zur Wahrheit aufgeben, aber trotzdem mit Anmaßung und widerspruchsvoll Wahrheit und Wissen für ihre Lehre beanspruchen. Sie ersetzen das Fehlen eines begründeten Wissens durch Häufung von Kenntnissen; sie halten sich in ihrer selbsterwählten, bescheidenen Rolle schadlos durch Überhebung. Streiten läßt sich mit solchen Skeptikern nicht, denn sie lassen keine ewigen Maße gelten, sie betten sich selbst in das Vergängliche ein.

Die Not und der Zweifel, so sagen wir, lösen einen positiven Entschluß aus. Unser Vorsatz, zu beharren, ist begleitet von einem Optimismus, der schlechthin an Wahrheit glaubt, wenn er sie auch noch nicht erweisen kann. In diesem Glauben an die Erreichung des vorgesetzten Zieles äußert sich eine Anlage des Vernunftwesens, die das wahre Wesen des Menschen verrät, die uns aufmerksam macht auf unsere doppelte Natur.

4. Kapitel: Das metaphysische Erleben

Nachdem der Zweifel die übermittelten Deutungen der Weltbeziehungen beiseite geschoben und die Tradition als Hilfe abgelehnt hat,

findet sich der Mensch ohne Führer der unendlichen Welt gegenüber. Er weiß nicht, was beider letzter Grund ist, nicht was die Welt an sich ist, noch was er in der Welt soll. Frei, selbständig und selbsttätig will er über diese Beziehungen entscheiden, Leitsätze und Ziele aus seiner eigenen Natur entwickeln und wahres beständiges Sein finden. Die alte Kluft zwischen Subjekt und Objekt gähnt aufs neue unüberbrückt vor uns. Es ist noch eine neue Spaltung dazugekommen: Wir sind uns selbst zwiespältig geworden. In uns erhebt sich ein Trieb über die Existenz des Daseins hinaus, ein Freiheit beanspruchendes selbsttätiges Ich sucht sich dem kausalen Zusammenhang unserer Natürlichkeit zu entziehen. Wenn wir unser Herz schlagen hören und unsern Puls fühlen, wenn wir Hunger und Durst haben, so spüren wir unsere vergängliche Natur, die einmal im Wechsel der Dinge ein Ende haben wird. Wenn ich Wahrheit will, so will ich das für mich als beständiges Vernunftwesen, soweit ich teil haben kann an Wahrheit, und dieser Wille zur Freiheit und Wahrheit ist unabhängig von meinem Atem, er greift über auf alle Vernunftwesen. Ich will auch Person sein, nicht nur Natur. Das vernünftige Wesen erlebt in sich den Gegensatz eines empirischen und metaphysischen, eines natürlichen und geistigen Ichs.

Dieses geistig erlebende Subjekt stellt allein den Anspruch, frei, selbständig und beharrend zu sein, aber es ist noch verstrickt in die Existenz. Wir betrachten dieses geistige Subjekt, die Person zunächst nur als Erscheinung in der Zeit und berichten von seinen Ansprüchen, die aber noch nicht den Grund ihrer Rechtfertigung beizubringen vermögen. Der Wille zur Wahrheit wurde von uns beobachtet und geschildert als ein Verlangen des ganzen lebendigen Menschen, im Gegensatz zu der ewig wechselnden Natur draußen ewig und beständig zu sein. Das Subjekt dieses Willens nannten wir das geistige Ich, die Person im Gegensatz zum natürlichen Dasein. Diese Person aber mit ihrem Willen ist an die Natur gebunden, eine der Natur entstammende Anlage, die als Erscheinung und Tatsache jener Natur entspringt. Werden wir alt, so läßt die Energie des Freiheitsverlangens nach. Sterben wir, so verschwindet den Augen auch die tatsächliche Person. Das Objektive, das sich innen und außen der Erfahrung Entgegenstellende, wird unmittelbar erfahren. Wir nehmen es als Gegenständlichkeit und an sich gegeben an. Gerade weil wir mit unserer Wahrheitsanlage aus dieser Gegebenheit hervorgegangen zu sein glauben, deshalb achten wir doppelt die Wirklichkeit des Objekts. Wir würden uns selbst mit aufheben, wenn wir den Zweifel

auch auf die Wirklichkeit des Objekts ausdehnten und das Objekt als ein Nichts betrachteten. So beharrt das Objekt zunächst innen und außen, und das Subjekt, das Wahrheit will, sieht sich selbst an als eine höchste Erscheinung der Natur.

Wenn das geistige Ich den Kampf gegen das Objekt aufnimmt, sich frei und selbsttätig behaupten will, so sehen wir solchem aussichtslosen Ringen mit Mitleid zu. Der Mensch leidet Not, unabwendbare Not an dem unendlichen Objekt, das ihn zu verschlingen droht. Wie soll dieser tatsächliche, abhängige Mensch sich behaupten, wie die Beziehungen selbsttätig entwickeln und schaffen, da er doch abhängig ist vom Objekt? Wie soll er als geistiges Ich ein beständiges Sein behaupten können, da er als Geist sich der Natur entsprungen glaubt? Die Antwort ist noch nicht möglich. Der ringende Mensch ist bloße Erscheinung. Er kennt sich selbst noch nicht, d. h. er hat kein Wissen von seinem Wesen und seinem Gesetz. Er weiß noch nicht, was das Objekt an sich und für ihn ist.

Auf dieser Stufe des Erlebens, wo der Wille zur Wahrheit der Natur noch verknüpft ist, bleibt das Suchen nach Wahrheit ein Kampf mit sich selbst und der Welt der Erscheinung. Wir leiden Not an dem Unendlichen, an der Mannigfaltigkeit der uns erscheinenden Welt. Das ist das metaphysische Leid, das jeden Wahrheitssucher anpacken muß. Wir stemmen uns dem drohenden Untergang entgegen, ringen mit der Formlosigkeit der Unendlichkeit. Wir nehmen diesen Kampf auf, ohne ein Wissen zu haben, was unser Ziel, das wahre Sein, die Überwindung der Mannigfaltigkeit, dem Begriffe nach ist. Auch in dieser Beziehung beginnt das Wahrheitsuchen, das Fragen ohne Besonnenheit, d. h. ohne Kenntnis des Erreichbaren. Es stützt uns allein der Glaube, daß es eine Selbstbehauptung, ein wahres Sein für uns gibt. Dieser Glaube mag in seinem Inhalt sich von dem Kindheitsglauben unterscheiden, in seiner Form aber ist er ihm verwandt. Der Zweifel und die Not hat den gläubigen Sinn nicht völlig zu erschüttern vermocht. Wir übernehmen aus den Lehrjahren in die Wanderschaft einen bisher noch Halt und Ziel gewährenden Glauben, daß es Wahrheit, selbständiges Sein im letzten Grunde gibt, wenn auch das Wissen nichts über dieses auszumachen weiß. Die Unruhe, die zu solchem Kampfe treibt, die nicht Untätigkeit duldet, die zeugt von einer Sehnsucht nach Wahrheit.

Wir sind mit diesem ungeklärten und unbegründeten Verlangen noch nicht im eigentlichen Gebiete der Philosophie, sondern diese geschilderte Not ist allen Menschen gemeinsam. Es ist ein typisches Er-

leben des vernünftigen Menschen, seine Nötigung Wahrheit zu suchen durch Überwindung der Welt. Wir ringen mit dem Objekt, ohne zu wissen, ob es so, wie es geschieht, auch notwendig ist und unserem Wesen und Gesetze entspricht. Wir wissen noch nicht, ob wir Aussicht haben, durch unsere Arbeit, welche sie auch immer sei, uns gegen das unendliche Objekt zu behaupten, uns dem Wechsel zu entziehen, ob wir selbst unsere Beziehungen zur Welt frei und selbsttätig zu deuten vermögen, wir haben nur den Glauben, uns aus der Not zu retten.

5. Kapitel: Der Glauben an Wahrheit

Wir hatten uns vorgesetzt, den Ausgangspunkt des Fragens, die Schwelle der Philosophie zu bestimmen. Dieses Fragen ist ein Ereignis in der Zeit, das wir bei uns, bei vergangenen Geschlechtern erfahren können als ein psychologisches Erleben, eine tatsächliche Not, die wir ins Bewußtsein heben wollen. Wir haben es geschildert als ein Verlangen des vernünftigen Menschen, der aber über sich und die Welt im einzelnen noch völlig im unklaren lebt, der nur erkannt hat, daß zwischen ihm und dem Objekt eine tiefe Kluft gähnt. Dies Verlangen ist auf ein freies, selbständiges ewiges wahres Sein gerichtet; aber nicht Vernunftgründe geben der Frage sicheren Halt, sondern sie wächst aus der Not hervor, die der Mensch begreiflicherweise angesichts der Mannigfaltigkeit der Natur und ihres Wechsels erlebt. Es wird kein erreichbares Ziel von einem Vernunftwesen gesteckt, das seine Kräfte mißt, seiner Grenzen und Vermögen sich bewußt ist, sondern von dem allen gemeinsamen Erlebnisstandpunkt aus streckt sich der Glaube nach einem absoluten Sein aus, in welchem er eine Überwindung des Objekts, eine Synthese von Unendlichem und Endlichem annimmt. Dieser Glaubensgegenstand ist durch den Zweifel noch nicht aufgelöst. Wir würden den Kampf nicht aufnehmen können mit der Welt, wenn wir diesen Glauben nicht hätten. Denn bedenken wir wohl, wir beginnen diesen Kampf noch nicht als rein geistige Wesen, sondern als erlebende Menschen, die über das prinzipielle Verhältnis des Vernunftwesens zur Welt noch keine Klarheit besitzen.

Damit ist der Ausgangspunkt als ein Standpunkt des Glaubens gekennzeichnet, den wir zu Beginn unseres Wahrheitsuchens alle einmal einnehmen müssen. Wir glauben, daß im Objekt der Welt, in einem letzten objektiven Allgrunde die Wahrheit an sich gegeben sei. Damit ist dem wahren Sein, das wir ja erlangen wollen, eine bestimmte Wesensart durch den Glauben gesetzt. Wir müssen nur

darauf gefaßt sein, in dieser Hoffnung getäuscht zu werden, da Gründe dafür nicht vorliegen. Niemand wird sich am Ende seiner Lehrjahre davon abbringen lassen, zu glauben, daß er das Unendliche überwinden, den Himmel stürmen kann. Es ist dieser romantische Glaube das Kennzeichen des auf die Wanderschaft ziehenden Jünglings und Gesellen, gleichviel welches Handwerk er erlernen will. Der Glaube und Wagemut erstickt eine Weile die Zweifel und Nöte. Sie kehren aber wieder, um uns zu zwingen, die Sphäre des Erlebens zu verlassen und zu vertauschen mit der Sphäre der Wissenschaft. Eine viel umfassendere Verzweiflung ist notwendig, um die Besonnenheit, das Abmessen der Kräfte vor einem zweiten Aufbruch zur Jagd nach Wahrheit zu erzwingen. Vielleicht schauen wir dann selbst mitleidig auf unser Vorhaben zurück, führer- und wegelos nach einem unbestimmten Ziele zu reiten.

Der Fehler, diesen Erlebnisstandpunkt des Fragens mit einem philosophisch wissenschaftlichen Ausgangspunkt zu verwechseln, ist verbreiteter, als man annehmen sollte. Alle diejenigen machen sich dieser Unbesonnenheit schuldig, die von einem letzten absoluten Identitätsgrunde ausgehend die Welt und das Ich zu erklären suchen. Ihr höchstes Prinzip, mag es noch so begrifflich und wissenschaftlich sich ausnehmen, ist doch nur Gegenstand ihres Glaubens, der die lebendige Sehnsucht vielleicht eine Weile vertröstet, aber das Verlangen nach begründbarem wahren Sein nicht zum Schweigen bringen kann.

Es ist ein Unterschied, wenn wir sagen, das Fragen hebt in diesem Glauben, in dieser Erlebnissphäre an, oder die Antwort geht von einem erlebbaren Prinzip aus. Es ist ja noch gar nicht ausgemacht, welcher Wesensart das wahre Sein ist, zu dem das erlebende Ich sich erheben will. Wir werden uns selbst beständig an dieses Nichtwissen zu errinnen haben, um nicht selbst in den Fehler zu verfallen, das wahre Sein hypothetisch als erlebbar aufzustellen und so in einem Dogmatismus zu beharren, ein absolutes letztes Sein anzunehmen, ehe es begründet ist. Der Dogmatismus wird nie völlig überwunden werden, weil die Romantik wie in der Kunst so auch in der philosophischen Entwicklung ein notwendiges Durchgangsstadium, eben Ausgangspunkt des Fragens ist. Jeder muß diesen Versuch machen, das Unendliche zu überwinden, um selbst einzusehen, daß der Himmel sich nicht stürmen, daß ein Ungewisses auf ungewissem Wege sich nicht finden läßt. Auf die Lehrjahre müssen die Wanderjahre folgen.

Niemand glaube, daß ihm dieses Wandern abgenommen werden kann. Jeder der mit dem Willen zur Wahrheit aufbricht, wird seine

Wanderzeit durchmachen müssen. Man könnte vielleicht glauben, eine weise Mahnung des Erfahrenen könnte den Aufbrechenden rechtzeitig warnen und vor Verzweiflung bewahren. Unmöglich! Jeder, der Wahrheit will, nicht nur der Philosoph, muß den Kampf mit dem unendlichen Objekt aufnehmen, das Leben mit seinen Versuchen, des Objekts Herr zu werden, durchkosten, ehe ihn die Frage in ihrer wahren Gestalt als Begriff unabhängig vom Erlebnis klar wird. Jeder muß selbst an der Welt erst irre werden, in Verzweiflung geraten, ehe er dazu übergehen kann, den Glauben durch begründetes Wissen zu leiten.

Wir sind uns nun einig geworden, was das Leben uns zu fragen aufgibt. Wir haben unser gemeinsames Verlangen, das die Not weckt, geschildert. Ob dieses Verlangen gestillt werden kann, ob die Philosophie letzten Endes ein Sein anzubieten hat, das unsere Ansprüche befriedigt, und welches dieses Sein ist, das auszumachen ist Aufgabe des ganzen Buches.

Niemand aber soll sagen, er werde zur Philosophie verführt und in seiner Ruhe gestört. Ein jeder mag sich prüfen, ob bei ihm solche Nötigung zum Nachdenken, zur Wahrheit vorliegt. Wer das Verlangen nach wahrem Sein nicht als Not kennt, der lasse die Hände davon. Wer aus Neugierde oder eitlem Bildungstrieb sich in die Hörsäle der Philosophie drängt, wer als Zeitvertreib oder Broterwerb die Kunst des Denkens üben will, der wird sich enttäuscht sehen, denn das Wahrheitsuchen ist eine ernste Angelegenheit, die an den Charakter Ansprüche stellt. Die Menschen nehmen gern Bücher zur Hand, die sie ein Stündchen auf andere Gedanken bringen, ihnen Anregung geben und ihrer Eitelkeit schmeicheln. Nur Ansprüche und Zumutungen darf der Schriftsteller nicht stellen, die die Selbstzufriedenheit des Lesers erschüttern — das gerade will aber alle Philosophie tun. Sie setzt innere Not und Leiden voraus, ja sie will Unruhe und Ungenügsamkeit wecken. Wer solche scheut, der lege das Buch rechtzeitig aus der Hand. Niemand wird es ihm verübeln, wenn er seine Ruhe keinen Störungen aussetzt.

Zweiter Abschnitt: Die Kultur als Ringen nach Wahrheit

6. Kapitel: Das Subjekt der Kultur als Erscheinung

Nachdem wir den Ausgangspunkt, die Not und Absichten des Fragens auf Grund der Erfahrungen kennen gelernt haben, gehen wir zur Beobachtung des Ringens nach Wahrem selbst über. Wir befinden uns noch immer auf dem Boden der Erfahrung. Unser Gegenstand ist der wandernde Mensch, der es unternimmt und unternommen hat, mit der Welt zu ringen, um wahres Sein, Freiheit und Selbständigkeit zu behaupten.

Wenn man dem Jüngling die Wahl läßt zwischen einem Leben, das nach Freiheit und Wahrheit sucht, und einem Leben der Abhängigkeit von Autorität und Tradition, so wird er nicht lange zaudern und sich für Kampf und Wanderschaft entscheiden. Aber viele brechen mit dem Willen zur Wahrheit und Selbstbehauptung auf, nur wenige sehen wir ausharren. Der erste Wagemut erlischt häufig. Die unermüdliche Energie fehlt allzuoft. Die beständige Not und Gefahr macht mürbe. Man wendet sich zum Gewohnten und Bequemen zurück, man scheut die Abgründe und zieht doch am Ende Unfreiheit, Trägheit und Abhängigkeit vor. Wie mancher reitet mit stolzem Waffenschmuck zum Turnier aus und kehrt nach dem ersten Sturz mit zerbeulten Waffen zurück. Wenige halten den Kampf mit Ausdauer durch.

Wo aber sollen wir dieses Ringen nach Ewigem beobachten? Haben wir selbst eine Wanderschaft hinter uns, so ist dieser Kampf, dieses tatsächliche Wandern unser Gegenstand. Aber klein und winzig will uns das Selbsterlebte und Erreichte erscheinen im Vergleich zu jenem Ringen der Menschheit, wie es in ihren Kulturen sich ausdrückt. Die stummen Werke der Wissenschaft, der Kunst, die Denkmäler des Rechtes und der Religionen erzählen nicht ohne weiteres von diesem Suchen nach Wahrheit. Unser eigenes Erleben gibt uns den Schlüssel zu ihrem inneren verschlossenen Gehalt. Wir nehmen die Kulturen

nur als Ausdruck alles Wahrheitsuchens, wir erkennen in ihrem Grunde das gleiche Suchen und Wollen, das wir selbst haben. Wir sehen dort in großen Zügen und Buchstaben, in vollständiger Entfaltung und Bemühung den gleichen Kampf mit der Welt, den wir selbst unternahmen. Wir machen uns die Kulturen der Vergangenheit lebendig durch unsere eigene Erfahrung, und wir vergrößern unseren eigenen Tatsachenbestand durch das in den Kulturen schlafende innere Leben.

In diesem Sinne greifen wir hier zur Kultur; es liegt uns an dem tatsächlichen immanenten Leben, das sie erzeugte, und das wir beobachten wollen, um die Wanderschaft des vernünftigen Menschen zu überschauen.

Der Historiker nimmt der Kulturtatsache gegenüber einen anderen Standpunkt ein. Er bestimmt den Fund, reiht ihn in die Zeitfolge ein, sucht seine Herkunft zu erkennen, um ihn in die Entwicklungsgeschichte einzustellen. Seine Arbeit und Sichtung des Materials macht es uns möglich, ausschließlich den Gehalt an Leben und Ewigkeitsverlangen, der in der Kultur zum Ausdruck kommt, in Betracht zu ziehen.

Auch diese Versuche des tatsächlich wahrheitsuchenden Lebens lassen sich in der philosophischen Wissenschaft nicht einfach überspringen. Wir müssen darauf eingehen, sei es auch nur um die besondere philosophische Aufgabe von dem Wahrheitsuchen der Kultur zu unterscheiden.

Wissenschaft, Kunst, Moral und Religion, sie alle suchen wahres Sein in Erkenntnis, Tat, Empfindung und Glauben. Wir wollen zusehen, was dort schon an wahrem Sein erreicht wurde, wie weit diese Kulturarbeit die Aufgabe des Philosophen stützt. Vielleicht bietet uns das Ringen mit der objektiven Welt schon Wahrheit an oder gibt Fingerzeige, wo unser eigentlicher Gegenstand, unsere Sache zu suchen ist? Es genügt aber nicht, daß wir nur um die Kultur wissen, Kenntnisse der Kulturen haben; wir müssen selbst jenes immanente Ringen aufnehmen, fortführen, die Überwindung des Objekts versucht haben, um auf Grund innerer Erfahrung sagen zu können, was in der Sphäre der Kultur an Selbstbehauptung und wahrem Sein erreicht wurde.

Unschwer erkennen wir in dieser „Arbeitswelt“, so können wir mit Eucken dieses tatsächliche Geistesleben nennen, als einer tatsächlichen Sphäre das Subjekt, das mit dem Objekt ringt. In dieser Arbeitswelt erkennen wir unser Ich in vergrößertem Maßstab wieder. Im wesentlichen ist dieses zum Kulturgeiste erweiterte Subjekt sich gleich

geblieben. Es scheint ein Allgemeines, weil allerdings das Individuelle und Besondere der einzelnen Subjekte in diesem Menschengeist, als Gemeinschaft aller einzelnen Geister, gleichgültig und aufgehoben ist; aber trotz dieser Allgemeinheit, die ja eigentlich nur eine Vergrößerung und Erweiterung des einzelnen bedeutet, bleibt dieser Geist ein besonderes, tatsächlich gegebenes Subjekt, das in der Geschichte der Kultur in die Erscheinung tritt. Es handelt sich um das seelische Geistesleben, das sich selbst noch nicht kennt, das sich als Erdgeist innerhalb der Natur erhöht vorfindet. Auch durch die Objektivation dieses Geistes in der Kultur wächst er über diese Tatsächlichkeit nicht hinaus. Der Geist der Menschheit als Schöpfer der Kulturen ist noch abhängig von dem Planeten, dessen Entwicklung er entstammt. Wenn ich vom Geiste Goethes oder Kants, vom Geiste der Griechen oder Deutschen, vom Geiste der Zeitalter und Menschheit rede, immer bleibt dieser Geist als solcher geworden, begrenzt und vergänglich. Wenn ich mir die Aufgabe stellte, in der Philosophie das Bild des Menschen, die Menschennatur zu beschreiben, wie Dilthey, so würde ich zwar das Bild des Geistes zu geben vermögen, das für die nächsten Jahrtausende unserer planetaren Entwicklung ausreichen möchte, wenngleich diese Aufgabe ungeheuer kompliziert wäre; aber da wir an einen Gegenstand uns halten, der der Entwicklung unterliegt, so haben wir keine Gewähr, mit solcher deskriptiven Kulturpsychologie irgendwelche Grundlagen oder Wahrheit anzubieten. Dieser Geist, dieses Selbst der Menschheit bleibt in der Sphäre der tatsächlichen Kultur fließende, seelische Erscheinung, die problematisch ist, wie jede Tatsache.

Bei den Reden vom Geiste wird diese Wesensart nicht immer berücksichtigt. In der absoluten Wahrheit kann es besondere Geister nicht geben; es kann nur der wahre absolute Geist auf besondere und begrenzte Weise erforscht und gesucht werden. Niemals aber dürfen wir uns anmaßen, unsere besondere und zufällige Art des Wahrheitsuchens zu der einzig wahren zu stempeln und alle anderen besonderen Geister für geringer zu achten, auch wenn wir wirklich in der Erforschung der Wahrheit Großes zu leisten vermochten. Die Selbstüberhebung ist ein Zeichen, daß wir keine Not, keine Frage, kein Ziel mehr haben. Das Nachdenken solcher Anmaßenden ist gegenstandslos geworden.

Dieser tatsächlich seelisch in Erscheinung tretende Geist ist es, der in der Arbeitswelt mit dem Objekt, seinen Gegensatz ringt. Dieses Objekt ist dasselbe Unendliche, das in seiner Mannigfaltigkeit und in seinem Wechsel den Menschengeist bedroht, ihn in seine Veränderung

hineinzuziehen sucht, von dem er sich abhängig wähnt. Mag uns mit Bezug auf unsere eigene Wesensart manchmal Zweifel beschleichen — das Objekt, aus dem wir hervorgehen, das Universum, das sich nach ewigen Gesetzen um uns bewegt, dessen unzählige Sternbilder uns in der Nacht zum Staunen zwingen, — an dieser unendlichen Welt und ihrer Wirklichkeit, da kommt so leicht kein Zweifel auf.

Wir erkennen in der Arbeit der Kultur denselben Glauben und Optimismus: dieses Unendlichen Herr zu werden, sich als Geist zu behaupten, dasselbe Ziel: ein wahres absolutes Sein zu erreichen. Dieses Ziel ist in seiner ersten Erscheinung Aufhebung alles Gegensätzlichen, völlige Harmonie und Vollkommenheit. Diesem Idol jagt die Menschheit nach. Aber in diesem Ziel ist zunächst noch das geistig nicht aufgehobene natürliche Moment, die Berücksichtigung des Soseins vorhanden, und so wird die Vollkommenheit auch zugleich als Glück gesucht. Der Kampf des Geistes mit der Welt in der Kultur ist die Jagd nach dem Glück. Der Glaube an dieses Glück, an Seligkeit und Vollkommenheit, an wahrhaftes Sein hat die Menschen veranlaßt, die Kulturen aufzutürmen. Alle Bemühungen in der Kultur tragen ein gleiches Gepräge: das Unsterblichkeitsverlangen äußert sich in Religionen, in der Arbeit der Wissenschaft, in der Moral und der Kunst. Die Pyramiden Ägyptens, die Tempel Griechenlands, das römische Recht, Dantes Göttliche Komödie, sie bezeugen in gleicher Weise das Unsterblichkeitsverlangen der Menschen. Die Tragödien des Sophokles und Shakespeare, Goethes Faust, die Schöpfung des griechischen Götterkults, alle drücken sie das Verlangen des Geistes aus, das Schicksal des Menschen ewig zu machen.

Wir haben zunächst kein Recht, diese verschiedenen Arten der Kulturschöpfungen als vollständig anzusehen. In ihrem tatsächlichen Auftreten liegt keinerlei Gewähr für ihre Notwendigkeit, kein Maß ihrer Ordnung und ihres Zusammenhanges. So dürfen wir von dieser tatsächlichen Kulturwelt noch nicht das Letzte erwarten. Das letzte Ziel — die höchste Vollkommenheit und das Glück, sehen wir in der Kultur als Erscheinung nirgends erreicht. Was sollen wir aber nun an diesem Ringen des Geistes lernen? Ist unser Glaube an ein erreichbares wahres Sein, an eine Überwindung des Unendlichen durch das Subjekt der Kultur ein Trugbild? Wir müssen auf solche Erkenntnis gefaßt sein. Eine solche Einsicht könnte dazu dienen, uns auf den rechten Weg zu führen, d. h. uns eine Methode zu lehren, die ein Wissen des Wahren unabhängig von Tatsachen ermöglicht und unsern Glauben durch Wissen klärt.

7. Kapitel: Die Religion

Bei der folgenden kurzen Betrachtung des tatsächlichen Ringens nach Wahrheit in der Kultur kann es nicht unsere Absicht sein, die Abhandlung durch historisches Material zu belasten. Das wesentliche in diesem Zusammenhang ist nicht das Wissen, sondern das eigene Erleben. Das Vielwissen hat unser Zeitalter getötet. Rückwärts schauend sind wir jahrzehntelang vorwärts gestolpert. Man muß vieles Wissen sich aneignen, um es gründlich verachten zu können. Das Ringen nach Wahrheit muß vor allem selbst erfahren werden. Auch dort, wo wir vom Ringen in der Vergangenheit sprechen, bleibt das innere Erleben Anregung und Ausgangspunkt.

Man kann dem menschlichen Geiste nicht vorwerfen, daß er nicht großzügig verfahre und seine Aufgabe, das Objekt zu überwinden, nicht als Ganzes anpacke. Er geht zu allen Zeiten gleich auf den umfassenden Grund, der die gesamten Beziehungen der Welt und das Ich regeln soll. In einem großen Wurfe sucht er alle Beziehungen des Menschen zur Welt selbständig zu deuten. Nicht in mühsamer Einzelarbeit wird diese Deutung versucht, sondern der Geist eilt jeder besonderen Bemühung voraus direkt ans Ziel, und von dem Standpunkt des Absoluten aus sucht er eine Lösung aller Fragen in der Schöpfung der Religion zu geben.

Alle Kulturvölker, die höchst entwickelten und die einfachsten, besitzen gleicherweise eine Religion. Diese Religion macht den Versuch, den Abstand zwischen Endlichem und Unendlichem zu überbrücken. Sie will Subjekt und Objekt versöhnen, den mit der Welt ringenden Menschen möglichst schnell an das Ziel des Absoluten führen und ihm in die Lösung des Rätsels Einsicht geben, das den Menschen beunruhigt. Der Religionsschöpfer, gleichviel ob er ein Volk oder ein einzelner Mensch ist, nimmt den Kampf mit der Unendlichkeit auf sich; er kennt also die ganze Schwere und den Ernst der menschlichen Aufgabe; seine Absicht geht dahin, aus Liebe zu den Menschen ihnen das Absolute so zu vermitteln, daß ihre besondere Arbeit nicht mit der größten Arbeit der Menschheit belastet wird, die die Kräfte der einzelnen und meisten übersteigt. Der religiöse Genius bietet sein Ergebnis, die Teilnahme am Absoluten, in der religiösen Schöpfung an.

Sehen wir von der Fülle solcher religiösen besonderen Schöpfungen ab, so kann man sagen, daß die Gottheit, mag sie als ein Gott oder als Götterschar auftreten, den Sinn hat, schlechthin umfassender Grund

aller Beziehungen des Subjekts zum Objekt (Schöpfer aller Seinsweisen) zu sein. Die Gottheit ist das absolute Ziel, das uns aufgestellt und nahegebracht wird. Das Verhältnis, das der religiöse Mensch zur Gottheit hat oder haben soll, so verschieden es auch im einzelnen dargestellt wird, zeigt in seiner Fassung deutlich, daß in der Religion das Verlangen nach Selbstbehauptung berücksichtigt wird. Das Zutrauen zur eigenen Selbständigkeit wird vom Absoluten gestützt; das Göttliche zeigt immer ein Entgegenkommen, ein Geltenlassen des Subjekts, soweit man sich vom absoluten Ziele nicht abwendet.

Alle Bilder, die diese Beziehung ausdrücken: Gott ist Herrscher, König, wir sind die Beherrschten, aber er leitet sein Reich zu unserem Besten; wir sind Gehorsam schuldig, aber das Befolgen seiner Gebote führt uns zum Guten; Gott ist Vater aller Menschen, wir sind die Kinder, aber die Vaterschaft verknüpft uns seiner Macht, wir sind die Erben seines Reiches; Gott leitet uns wie der Hirt, wir sind seine Herde, streng wacht er, daß keiner verloren gehe, aber seine Strenge gilt unserem Wohle; er schenkt, wir empfangen, wir bitten, und er gewährt — alle diese Bilder, die in mannigfachen Religionen vorkommen, besagen das gleiche: der Mensch fühlt seine Endlichkeit, er ist gering an Kraft, das Absolute erscheint unerreichbar, aber die Gottheit hilft, sofern der Mensch auf sein Ziel gerichtet bleibt. Die Aussicht, sich zu behaupten, wird vom Glauben ergriffen, das Gefühl der Schwäche und Kleinheit aufgehoben. Die Gottheit nutzt ihre Macht zugunsten des Subjekts. Dieses Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen ist auch ausgedrückt in den mannigfachen Beziehungen zu Gott, die dem religiösen Menschen vorgeschrieben werden: Gehorsam, Dankbarkeit, Ehrfurcht, Andacht, Liebe; das alles sind Verknüpfungen, die zwar die Selbstüberhebung und Anmaßung des kleinen Ich einschränken, aber uns eine Selbständigkeit zugestehen, auf Grund deren wir ein Unterliegen in diesem Kampf nicht zu fürchten brauchen.

Der religiöse Genius, der gottverkündende Mensch ist mit Gott verknüpft durch die Offenbarung, d. h. er schaut mit innerem Auge die Überwindung in der Idee. Dieses Schauen ist ein Erlebnis, von dem er Mitteilung macht, das er aber nicht rechtfertigt oder begründet.

Der religiöse Mensch, der die religiöse Form übernimmt, der kennt nicht die Offenbarung, sondern den Glauben. Er ist nicht aktiv in der Erhebung zum Absoluten, sondern passiv im Nacherleben; er schafft nicht selbst eine Form der Beziehung, sondern er übernimmt die Religion in der von seinem Mittler und Propheten ihm gegebenen Ausdrucksgestalt. In dem Rahmen dieses Glaubens, der seine Weltbeziehung

regelt, übernimmt er seine besondere Lebensarbeit, die schöpferisch oder unschöpferisch sein kann. Die Religionen als historische Tatsachen zeigen eine große Mannigfaltigkeit, die nicht nur als verschiedener Abstand und Verhüllung eines Wesenskernes gedeutet werden kann, sondern die selbst eben als Mannigfaltigkeit notwendig erscheint. Die Religion, so sagten wir, geht aufs Ganze, sie sucht die ganze Fülle von Beziehungen vom Subjekt zum Objekt zu deuten. Die Mannigfaltigkeit in dem Charakter der Religionen erklärt sich durch die zufällige Betonung bestimmter Beziehungen zur Welt. Jedes Volk und jeder Mensch hat seiner Naturanlage nach ein besonders ausgeprägtes Verhältnis zur Welt. Der eine ist ihr durch das Wissen verbunden, der andere läßt die Empfindung als ästhetischer Mensch vorwalten, ein dritter fühlt sich zu Taten getrieben. Diese besondere Beziehung prägt sich in den religiösen Formen deutlich aus und diejenige Religion wäre die vollkommenste, welche allen Beziehungen gleich Rechnung trüge und den harmonischen Menschen zum Absoluten führte.

Gerade diese Beziehung der Religion zur besonderen Anlage und einem Teil der Kulturarbeit läßt es nicht durchführbar erscheinen, die Religion von der Kultur schlechthin zu trennen, etwa aus dem Grunde, weil die Kultur sich mit der diesseitigen Welt auseinandersetzt, die Religion dagegen mit dem Überweltlichen sich verknüpft. Dieser Unterschied trifft nur für ein positivistisch gerichtetes Zeitalter zu, das den Gegenstand des Wissens, der Moral und Kunst als diesseitig und erdgegeben betonte und daran zweifeln konnte, ob denn die Religion überhaupt zur Kultur gehöre. Im Grunde geht auch die Wissenschaft auf ein jenseitiges Ziel aus, ebenso wie die Moral, nur daß sie dieser Transzendenz sich nicht immer bewußt ist. Auch der Hinweis, daß die Religion im Verhältnis zur Kultur problematisch ist (siehe Siebeck, Religionsphilosophie) und im Gegensatz zur Kulturarbeit steht, beständig gegen die Kultur sich richtet, kann für den Ausschluß der Religion nicht stichhaltig sein, denn dieser Gegensatz besteht auch zwischen Wissenschaft und Kunst, oder Moral und Wissenschaft; überhaupt können solche historischen Gegensätze niemals Beweis dafür sein, daß ein solcher Widerstreit auch begrifflich notwendig sei. Solange wir von gegebenen Tatsachen, wie das hier geschieht, ausgehen, ist darüber nichts entscheidend auszumachen. Über die Stellung der Religion zur Kultur kann nur in dem System der Philosophie selbst entschieden werden. Wir heben vorläufig den umfassenden Charakter der tatsächlichen Religionen hervor mit dem Vorbehalt, daß dieser später auch zu begründen sei.

Thesen aufzustellen über Anfang und Entwicklung der Religionen, das müssen wir der Religionswissenschaft überlassen. Hier kommt es nur darauf an, den mannigfaltigen Charakter der Religionen entsprechend den Funktionen des menschlichen Gemüts, dem Wissen, Wollen und Fühlen zu beschreiben, wobei unberücksichtigt bleibt, ob diese Beziehungen vereinzelt oder vermischt hervortreten.

Wir unterscheiden der Möglichkeit nach eine Religion, in der alle Beziehungen der Welt gleichmäßige Berücksichtigung finden, von Religionen, die besondere Beziehungen bevorzugen. Auf die letzteren richten wir zunächst unsere Aufmerksamkeit.

1. Das erste, was dem Menschen entgegensteht, ist die Natur und ihre Macht. Sie gibt ihm Rätsel auf, die die Naturreligion zu lösen versucht. Ich habe dabei nicht allein die „Naturreligion" im Auge, die die Natur selbst personifiziert und die Naturmächte zu göttlichen Gewalten macht. Nicht diese primitive Stufe der Naturreligion ist hier gemeint, sondern eine Religion, die die Gottheit als Schöpfer der Natur, als Geber ihrer Gesetze, somit als letzten Grund des Universums ansieht. Dieser Gott kann sowohl pantheistisch in der Naturkraft selbst oder überweltlich außer ihr gesetzt sein. Wir Menschen können den letzten Grund der Natur nicht erkennen. Wir setzen daher gläubig in diesem Gott den Urheber der Natur, der somit auch ein Wissen alles Seins hat. Er ist allwissend und allmächtig zugleich. Sein Angesicht ist streng. Alle Schicksale liegen in seiner Hand, er straft und rächt. Das Streben der Menschen, Gott ähnlich zu werden, bedeutet das Verlangen nach Macht und Wissen. Unter dem Eindruck der übergewaltigen Natur und der Unendlichkeit der Aufgabe versetzt sich der Mensch im Glauben an das absolute Ziel und betrachtet von hier aus bescheiden die eigene Bemühung des Wissens und Machtstrebens, entweder um ihre Zwecklosigkeit im Vergleich zum unendlichen Wissen ins Bewußtsein zu heben, oder je nach dem Grade der Vergeistigung der religiösen Vorstellung, um den Geist zu wecken zur Arbeit der Wissenschaft.

2. Die Religion bleibt nicht bei der Berücksichtigung dieser einen Beziehung des Wissens stehen, sie nimmt auch auf den Willen des Menschen Rücksicht, der sich Aufgaben setzt und die Welt des Objekts als Material seiner Betätigung betrachtet. Die Strenge der Gottheit weicht einem Ausdruck der Würde und Erhabenheit. Sie erscheint als Hüterin und Geberin höchster Werte, die in der Welt zu beobachten sind. Sie wendet sich daher nicht allein an den wissenden Menschen, sondern an das handelnde tätige Subjekt, das sich dem Willen der

Gottheit und den Werten unterzuordnen hat, wodurch Recht, Gemeinschaft, Einschränkung der subjektiven Freiheit gefordert wird. Gott erscheint als Geber des Sittengesetzes, als Hüter der Moral, des Rechtes und der Gemeinschaft und alle seine Gebote betreffen das irdische und himmlische Wohl der Seelen, je nachdem die Gottheit sich schon über den irdischen Nutzen erhoben hat und auf ein wahres transzendentes Sein hinweist, das als Lohn oder Vergeltung genommen wird.

Diese Gottheit kennt die Schwierigkeit der Aufgabe, wenngleich sie Gehorsam, Unterordnung, Arbeit, Tat, Kampf, Selbstvollendung fordert; sie ist deshalb nicht nur erhaben und würdig, sondern auch nachsichtig und gnädig. Gott fordert den guten Willen, die Gesinnung, berücksichtigt die Schwachheit der Menschen, deshalb gewährt er Verzeihung. Er erscheint gerne in seiner ethisch wirkenden Rolle, als Erzieher, der den Menschen prüft, ihm Übungen aufgibt und so den Menschen in der Geschichte sich entwickeln läßt. Dieser ethisch geprägte Gott ist zugleich der Sinn der Weltgeschichte. Das oberste Gebot der absoluten Gottheit ist die Tat. Das Ziel der Tat ist die Vollendung. Selbständigkeit, Freiheit, Selbsttätigkeit wird von dieser religiösen Form besonders berücksichtigt.

3. Weniger beachtet und hervorgehoben ist diejenige Religion, die auf künstlerische Veranlagung der Menschen und Völker sich aufbaut. Die ästhetische Religion, die dem Gefühl der Empfindung genüge tut, erscheint meist der Natur- und Moralitätsreligion verknüpft. Diese Vermischung mit beiden liegt in ihrem Wesen begründet. Das Gefühl sucht den schöpferischen Urgrund des Subjekts und Objekts zugleich zu erfassen, und das religiöse Erleben besteht hier sowohl in subjektiver Tat als in einer Aufnahme des Objekts. Der religiöse Mensch sucht durch sein eigenes Lebensgefühl Berührung mit dem schöpferischen Grunde des Alls, und diese Beziehung zur Gottheit wird in der schöpferischen Tat erlebt, sie erscheint als eine Nachahmung des göttlichen Schaffens. Religion verbreiten, Glauben wecken, heißt den ästhetisch religiösen Naturen oft, schöpferisches Leben ausdrücken (Johannes Müller). Jeder einzelne soll in sich unmittelbar das absolute Erleben und die Gewißheit des Göttlichen in sich spüren. Mag in dieser Beziehung das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von der Unendlichkeit der schaffenden Urkraft vorwiegen (Schleiermacher), so wird doch auch hier das Subjekt nicht ausgelöscht, vielmehr dem Verlangen nach Selbstbehauptung und Freiheit Rechnung getragen. Die Gottheit gibt dem Menschen einen unmittelbaren Impuls, sie wendet sich an das Individuum, als schöpferische Persönlich-

keit und diese verkündet prophetisch die Nähe der Gottheit, die unmittelbar ein seliges harmonisches Leben schon im Diesseits zu gewähren scheint.

Diese Religion wird auch Erlösungsreligion genannt (Siebeck, Religionsphilosophie S. 101) und der ethischen Form nahe gerückt. Ihr eigentliches Wesen ist aber ästhetischer Art, da in ihr nicht Weisheit und Macht, nicht Güte und Recht, sondern Harmonie des Endlichen und Unendlichen als Ziel winkt. Die Gottheit wendet sich hier nicht an den Willen oder die Erkenntnis, sondern an das ganze Gemüt und Herz des Menschen. Die Wahrheit wird vorgestellt als ein harmonisches seelisches Sein, in welchem der Mensch von aller Gegensätzlichkeit des Wollens und Könnens befreit ist, selig und glücklich ist. Die prophetischen Verkünder dieser Religionsform sind künstlerisch eingestellt, was ihre ethische Haltung nicht zu beeinträchtigen braucht. Ihre religiöse Schöpfung trägt wie das Kunstwerk einen individuellen Charakter. Die Propheten glauben das Absolute „als Gegenstand individuellen, unzweifelhaften Erlebens zu besitzen und mitteilen zu können" (Siebeck, ebenda S. 102). Die Gottheit spricht nicht durch das ausschließlich theoretisch oder praktisch interessierte Individuum, sondern derjenige verkündet ihre Wahrheit, der mit ganzer Seele sich der Gottheit hingibt, sie empfindet, d. h. sie in sich findet. Dieselbe Intuition, die den Künstler mit der Schönheit verknüpft, sie verbindet den religiösen Menschen mit der Gottheit. Die Harmonie mit Gott soll den Menschen nicht nur von Schuld, sondern von aller Gegensätzlichkeit überhaupt befreien. Das überweltliche Sein der Wahrheit, das hier angeboten wird, ist ein Reich der Schönheit, in dem Wissen und Tat sich zur Seligkeit vereinten. Gott ist nicht Inhaber der Macht und des Wissens, nicht Hüter der Werte und Moralgesetze, sondern Herrscher in einem Reiche, das über dem Gegensatze steht. In diesem Reiche der Wahrheit und der harmonischen Stimmung wird der Mensch von aller Qual erlöst, ganz wie in der Sphäre der Kunst.

4. Fassen wir alle diese besonderen Ausprägungen der Religionen zu einer einzigen zusammen, so haben wir eine Religion als Kulturtatsache, in der das Ringen der Menschen mit der Welt in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zum Ausdruck kommt. Die Gottheit, das Absolute in dieser umfassenden Religion, einer wahrhaften Humanitätsreligion, genügt allen Ansprüchen an Wahrheit: sie ist Grund des Alls und Schöpfer der Natur, Geber des Sittengesetzes und Herrscher in einer Welt der Schönheit und Herrlichkeit.

Nehmen wir an, wir selbst hätten eine Religion erlebt, die unabhängig von allen historischen Religionen alle diese Beziehungen des

Menschen zur Welt umfaßte, so würde die Vorstellung des Absoluten, als oberste, erlebte und geglaubte Wahrheit unser totales Leben organisieren. Diese Vorstellung des Absoluten würde harmonisch alle in Frage stehenden Beziehungen des Menschen zur Welt regeln. Sie ist deshalb vornehmlich geeignet, eine Gemeinschaft sich ergänzender Menschen zusammenzuhalten; ja sie wendet sich mit ihrer Wahrheit an die Gesellschaft der Menschen in Volk und Staat, da der einzelne nie die Totalität des Wesens erreicht, die die göttliche Wahrheit erfordert. Was die Religion für den Staat bedeutet, kann danach nicht mehr zweifelhaft sein. Sie bietet eine Lösung des Wahrheitsproblems an, durch die jeder Bürger Ansporn und Ruhe zur besonderen Arbeit erhält. Sie organisiert das Leben der einzelnen und der Gemeinschaft. Zwar wird diese Wahrheit dogmatisch angeboten, aber sie tut dem Anspruch an Selbständigkeit, Freiheit und Selbsttätigkeit ein vorläufiges Genüge.

Die Religion erkennt also die Forderung des Geistes an und bietet ihm wahrhaftiges Sein, das dem ganzen Wesen Beharrung verspricht. Welcher Art dieses wahre Sein ist, das drückt sie nicht selbst durch den überzeugenden Begriff aus, sondern sie überläßt es der Phantasie und dem religiösen Sinn, sich Vorstellungen und Symbole der Wahrheit zu schaffen. Der religiöse Mensch benutzt dazu die Kunst, die Poesie und den Mythos, die Wahrheit zu umkleiden, sie zu gestalten, das wahre Leben auszuschmücken.

Ein Wesentliches dieser religiösen Wahrheit ist ihre Überweltlichkeit, d. h. sie liegt jenseits der menschlichen Erfahrungs- und Erkenntnisgrenzen. Von der Gottheit und dem wahren Sein läßt sich kein Begriff geben. Die Transzendenz ist dadurch gekennzeichnet, daß aus der Welt der sinnlichen Erfahrung, des Soseins und Daseins Momente hineingenommen werden in ein Reich der Idee. Diese Vermengung wesensfremder Elemente ist für die Überweltlichkeit der Religion bezeichnend. Es handelt sich nicht nur darum, daß die Vorstellungen und Symbole der Wahrheit sinnlich dargestellt werden, sondern das absolute Selbst will die Verschmelzung der Gegensätze des Endlichen und Unendlichen erreichen. Die Wahrheit bewahrt den Gegensatz in sich, hebt ihn nicht auf. Befreit man die religiöse Wahrheit von allen Vorstellungselementen, die ihren Ursprung in der existenten Welt der Sinnlichkeit haben, faßt man das letzte wahre Sein rein jenseitig, so wird über die Seinsweise des Absoluten nur dort nähere Auskunft erteilt, wo die Religion schon von philosophischer Besonnenheit geleitet und geklärt wird, die religiösen Vorstellungen der Darstellung ihres Wahrheitskerns nahekommen.

Hier ist der Ort, auf die philosophische Aufgabe gegenüber der religionsschöpferischen vorwegnehmend hinzuweisen. Der religiöse Genius gibt uns Wahrheit naiv in der Gestalt von Vorstellungen und Mythen, ohne die Gründe beizubringen, die den Wahrheitskern begrifflich herausschälen und die Wahrheit der Religion wissenschaftlich und überzeugend als notwendig und allgemeingültig darstellen. Die Schöpfer der Religionen kämpfen in ihrem Leben mit der Gegensätzlichkeit und erleben in ihrer schöpferischen Tat das Absolute, das wahre Sein, aber sie wissen nicht, was sie tun. Der Philosoph will den Wesenskern im Denken ergreifen und als Wissenschaft anbieten. Er will nicht Bilder und Vorstellungen, sondern Begriffe. Zu diesem Zweck wird es sich als unerläßlich herausstellen, die Sphäre des tatsächlichen Lebens der Kultur zu überwinden, sich über sie zu erheben an einen unabhängigen Ort des Gedankens, von dem aus die Vorstellung ihr Maß und ihre Begründung erhält, so daß aus ihr alles Zufällige ausscheidet und dasjenige ans Licht der Vernunft gestellt wird, was an ihr wesentlich ist.

Die Betrachtung der Religion innerhalb der tatsächlichen Kultursphäre kann uns deshalb nur interessieren bezüglich der Ergebnisse ihres Kampfes mit der Welt. Wir finden dort das dem Menschen eigentümliche Verlangen nach Beharrung und Unsterblichkeit ausgedrückt, aber wir finden keine Sache, die sich dort aufnehmen und durch das Denken ohne weiteres darstellen ließe.

Auf dem Boden des tatsächlichen Kulturlebens läßt sich allenfalls die Frage beantworten, ob die Religion den Menschen gebessert hat, ob sie ihn dem Absoluten näher gebracht hat, kurz welche praktische Bedeutung sie im Leben der Völker und der einzelnen besitzt. Was das ewige und beharrende Sein ist, das die religiöse Kultur erreichte, wie weit der Geist begründetermaßen sich behauptet, das läßt sich dieser Gegebenheit nicht entnehmen. Wir wissen noch nicht, was Religion ihrem Begriff nach eigentlich sei. Darauf Antwort zu geben bleibt der Religionsphilosophie im besonderen vorbehalten; sie wird erst entscheidend die Frage beantworten können, inwieweit wahres Sein, Notwendigkeit und Ewiges zugrunde liegt.

8. Kapitel: Die Wissenschaft

Wie unsicher dieser Ausgangspunkt einer tatsächlichen Religion ist, geht schon daraus hervor, daß die von ihr angebotene Wahrheit auf demselben Boden der Kultur wieder bestritten wird. Die Religion

versuchte, im ganzen Leben eine umfassende Antwort auf alle Fragen zu geben, und sie wendet sich an den Glauben mit einer Lösung, die den Charakter des Vorläufigen trägt. Wir sind versucht, diesen Glauben für die Kindheit der Menschen, der Völker gelten zu lassen, ihn aber abzulehnen für den gereiften, zur Erkenntnis gelangten Menschen. Ob mit Recht, wird sich im System entscheiden, die Religion wird in ihrem Bestande gefährdet, sobald die einzelnen Vermögen der Vernunft sich hervordrängen und ausschließlich eine Beziehung zur Welt auszubauen beginnen. Ein besonderes Vermögen, der Verstand, unternimmt es, das Objekt durch Wissen zu überwinden, es zu erklären und zu verstehen. Er verweist auf die Erfahrung, die ihm die tatsächliche Wahrheit anbietet und ihn sicherer leitet als jenseitige Gegenstände des Glaubens. Diese dogmatische Wissenschaft ist innerhalb der Kultur ein Versuch des Subjekts, das Objekt zu meistern durch den Verstand. Die Wissenschaft glaubt sich hier zur Herrschaft über die Welt berufen; sie hält ihren Gegenstand, die unmittelbar erlebte Erfahrung, für die einzige Seinsweise, die die objektive Wirklichkeit enthält. So beansprucht sie eine Alleinherrschaft und maßt sich an, der Religion den Rang streitig zu machen, den Glauben zu ersetzen durch Wissen.

Sind wir in der Naturerkenntnis eine Weile fortgeschritten, so erscheinen die Ergebnisse der Wissenschaft in Widerspruch zu stehen zu den Vorstellungen der Religion. Die Wissenschaft empfindet das Nichtachten ihrer Gesetze der Kausalität von Raum und Zeit in den Geschichten der Religionen, in den Erzählungen der Wunder und Mythen peinlich und glaubt sich ohne weiteres berechtigt, die Religion als rückständig zu verdächtigen und abzulehnen, ohne doch den Sinn der Religion, den unterschiedenen Charakter der religiösen Welt als einer besonderen Wirklichkeit in Betracht zu ziehen.

Die Religion auf der anderen Seite wehrt nach Kräften die zerstörende Wirkung des Wissens ab und sieht in seiner Aufklärung den Todfeind des religiösen Lebens. Je mehr das Wissen in einem Zeitalter bestimmend wird, desto stärker tritt dieser Gegensatz von Religion und Wissenschaft hervor. Die Wissenschaft verachtet alles, was nicht durch Erfahrung geprüft wird, alles was sich der Tatsachenwelt ins Jenseits entzieht. Aber nur so lange besteht dieser Widerstreit, als die Wissenschaft unkritisch und ohne Einsicht in die Grenzen ihrer eigenen Begriffsbildung sich eine Herrschaft anmaßt, die das totale Leben des Geistes verkümmern läßt.

Dieser Gegensatz zur Religion läßt sich nur durch die Unbesonnen-

heit der Wissenschaft erklären, die gar nicht weiß, daß ihr Glaube an die objektiv gegebene Wahrheit viel anfechtbarer ist, als der Glaube der Religion. Die Naturwissenschaft ist stolz auf die Diesseitigkeit ihrer Wahrheit, sie glaubt auf gesichertem Boden zu stehen und ahnt nicht, daß ihr Glaube ebenfalls einen jenseitigen Gegenstand hat. Sobald die Naturwissenschaft sich anmaßt, Wahrheiten schlechthin zu behaupten und ihren dogmatischen Standpunkt in die Philosophie hineinzutragen, wie der Materialismus, Monismus und Positivismus das tun, so gibt sie ebenfalls Metaphysik, die sie doch zu verachten vorgab, und zwar eine Metaphysik unhaltbarster Art.

In Wahrheit hat auch die Wissenschaft kein anderes Verlangen, als den Abgrund zwischen Mensch und Welt zu überbrücken, wahres beständiges Sein zu behaupten. Ja die Wissenschaft mag noch so geringschätzig auf alles Überweltliche herabsehen, ihr eigenes Streben geht auf nichts anderes aus, als das Unendliche, das ewig jenseits ihrer Begriffe liegt, zu begreifen, und ihr Ziel, die Idee absoluter Wissenschaft, ragt ebenfalls in das Übersinnliche hinein. Auch der Naturwissenschaftler hat Glauben, mag sein Erklärungsgrund der Natur noch so sehr als diesseitige Tatsache erscheinen. Was hat Thales mit seinem beharrenden Prinzip, dem Wasser, gewonnen? Einen Weltgrund, der ebenso problematisch ist wie die ganze Natur. Dieses Element soll die Allgewalt in sich tragen, alles zu verwandeln und zu erschaffen, wie er es draußen in der Natur beobachtet, wo das Wasser Berge abträgt, Länder anschwemmt, Pflanzen ernährt und Menschen wachsen läßt. Die Ehrfurcht des Thales, die er angesichts dieses Elementes empfindet, steht in nichts dem Glauben des Odysseus nach, der die Meergötter anfleht, den Sturm zu stillen und ihn nach Hause zu führen. Den Astronomen, der die Himmelsbahnen berechnet und der Unendlichkeit der Welt sich ständig bewußt ist, erfüllt trotz aller Aufklärung des Alls durch den mathematischen Verstand die Andacht vor dem Unbegreiflichen nicht weniger, wie den Hohenpriester im Allerheiligsten. Selbst dort, wo die Wissenschaft rein nützliche Ziele verfolgt und die Herrschaft der Menschen über die Elemente auszudehnen bestrebt, wo sie die Kräfte der Natur berechnet und in den Dienst der Menschen zwingt, auch dort widersteht das Objekt der Weisheit des Menschen und macht durch seine Rechnung einen Strich.

Je mehr das Wissen sich abmüht, das Sein der real genommenen Welt mit dem Netz seiner Begriffe einzufangen, desto mehr entfernt sich die Wissenschaft von der anschaulichen, lebendigen Wirklichkeit. Allgemeine Gesetze und Formeln, wie das Gravitationsgesetz, suchen das

All in seinem Werden zu erklären, aber das eigentliche Leben des Universums schlüpft durch die Maschen des Netzes, es bleibt jenseitig und unbegreiflich. Was dieser Baum, dieses Tier, dieser Stein an sich sei, daß weiß keine Wissenschaft zu ergründen. Die schöpferischen Kräfte des Alls bleiben Geheimnis. Das Ziel, das die Wissenschaft sich stellte, das Objekt durch Wissen zu überwinden, wird nicht erreicht. Das Objekt beharrt. Seine Mannigfaltigkeit und Unendlichkeit zwingt zu ewigem Kampf des Wissens mit der unbegreiflichen Welt.

Der Verstand baut eine Fülle von Einzelwissenschaften aus, die alle, jede auf besondere Weise, das All zu erforschen suchen. Ihre Arbeit differenziert sich beständig weiter, aber keine frägt sich, welches denn ihr gemeinsamer Gegenstand in der Wirklichkeit sei. Kein Naturwissenschaftler besinnt sich auf den Weg und ordnet die Arbeit zu gemeinsamem Ziele, keiner beantwortet uns die Frage, inwieweit in dieser Arbeit des Verstandes Freiheit, Selbständigkeit, wahres Sein des Selbst erzielt wurde.

Welche Sache bietet uns die tätige Wissenschaft, die wir als beharrendes Sein entnehmen können? Sie verspricht uns Freiheit, Selbständigkeit in der angestrebten Herrschaft über die Natur, aber sie sagt nicht, was diese Freiheit an sich sei. Das Subjekt als erlebendes bleibt hier eingespannt in den Mechanismus, es bleibt unter dem Gesetz des Todes, der Geist erhebt sich hier nicht zu einem ewigen Sein. Er sieht seine Wahrheit selbst noch im Objekt. Von einer Überwindung des Unendlichen ist keine Rede.

Die Wissenschaft erscheint selbst als eine ewige Aufgabe des tätigen Vernunftwesens, die Welt wird zum Schauplatz unserer Pflicht und unserer Tat. Die Idee absoluter Wissenschaft verwandelt sich in die des moralischen Gesetzes, das von uns vernünftige Tätigkeit, Arbeit, Vervollkommnung des Menschen, das Gute fordert. So wird der wissenschaftliche Geist über sich hinausgeführt in eine neue Beziehung zur Welt. Er sieht ein, daß der Verstand und das Wissen nicht die einzigen sind, die Wahrheit suchen, sondern daß es noch eine andere Wirklichkeit und Weltansicht gibt, die das Objekt mit Bezug auf das Subjekt betrachtet und die Frage nahelegt: welche Aufgabe erwächst dem Subjekt aus dieser Unendlichkeit des nie zu erschöpfenden Wissensstoffes?

9. Kapitel: Die Moral

Nachdem wir die Unendlichkeit der wissenschaftlichen Aufgabe eingesehen haben und durch die unendliche Aufgabe in unserer Tatkraft

uns angeregt fühlen, ist das Objekt nicht mehr Gegenstand der äußeren Erfahrung, sondern Ursache einer inneren Beunruhigung, die uns zu Entschlüssen treibt, den Gegensatz von Ich und Welt mit aller Kraft zu überwinden und uns durch freigewollte Arbeit und Tat zu behaupten.

Damit treten wir in eine ganz neue Wirklichkeit ein, die nicht vom Verstande, sondern durch den Willen des Vernunftwesens bestimmt wird. Ich führe den Leser in eine tatsächliche Willenswirklichkeit ein und nicht in eine Wissenschaft, die von diesem Wollen weiß. Ich fasse das lebendige und erlebbare Sichbehauptenwollen des ethischen Subjekts ins Auge. Ich brauche diese Beunruhigung durch eine aufgegebene Welt nicht näher zu beschreiben. Jeder kennt diese Sehnsucht nach der Tat aus seiner eigenen Wanderschaft. Unser ganzes Wesen wird von dem Wunsche getrieben, aus sich etwas zu machen. Die Welt ist nur der Schauplatz, auf dem wir wirken wollen, um Folgen an unser Dasein zu knüpfen, die über unser Leben hinaus dem Menschen schlechthin zur Ehre gereichen. Unklar erfüllt uns diese Aufgabe als Verlangen nach Ruhm und Ehre, nach Anerkennung und Verdienst. Alle diese unklaren Wünsche und Ziele überragt leuchtend und klar die Idee der eigenen Vervollkommnung.

In dieser Idee setzen wir uns ein Gesetz, ein Gesetz, das uns als notwendigen Ertrag eine Überwindung der Natur in uns verheißt. In dieser Idee ist die Welt mit Bezug auf das Subjekt geschaut; nicht mit dem Verstande, sondern mit dem vernünftigen Willen wollen wir die Überwindung erreichen. Diese Art der Welterkenntnis erfordert die Annäherung an das Ziel durch die sich vervollkommnende Tat. Wir erkennen uns selbst, das Objekt bedeutet uns das Gebot, schlechthin tätig zu sein.

Dieses Gesetz, aus unserer Freiheit entsprungen, ist noch nicht ein individuelles Gesetz, sondern es wendet sich an alle Menschen, die sich vervollkommnen wollen. Wir wollen das Gute, Vollkommenheit für uns und für alle. Unsere besondere Aufgabe stellt sich somit in den Dienst der Gemeinschaft ein. Der Allgemeinheit wollen wir dienen mit unserer eigenen Selbstbehauptung und Arbeit, ein brauchbares Glied werden in der Gesellschaft. Die Einsicht in die eigenen Grenzen weist uns an die anderen. Ergänzung ist notwendig, soll die Arbeit nicht Stückwerk bleiben. So leitet uns Freundschaft und gemeinsame Arbeit zur Menschheit, zum Volke, und das Sittengesetz wandelt sich in die Idee der Gemeinschaft.

Alle diese Ziele erscheinen als Güter, nur sofern darin das erd-

geistige Geschlecht der Menschen in einem vollkommeneren und besseren Zustand geführt wird.

Die Freiheit der einzelnen hat sich in solcher Ergänzung selbst eingeschränkt. Sie fordert die gleiche Einschränkung von allen, damit die Arbeit der Vollendung nicht gestört werde. Die Idee der Gesellschaft wandelt sich in die Idee des Rechtes. Alle diese Güter, die der Wille des Geistes ins Auge faßt, weisen über das bloße Dasein hinaus, sie werden ans Ende der Zeit gerückt und erscheinen als übersinnliche vernünftige Zwecke und Ziele. Im Grunde aber sind sie Absichten, die auf Vollendung des Erdgeistes sich richten. Es bleiben Wünsche des Geschlechtes Mensch, und wenn wir als Philosophen dieses Streben nach Erkenntnis und Vollkommenheit als Wahrheit der Geschichte entnehmen wollten, wir könnten nur immer feststellen, was einzelne wandernde Geschlechter und Menschen als Vollendung und Menschheitsziel sich vorgestellt haben. Wir könnten als Kulturpsychologen feststellen, daß bei allen Völkern Ansätze und Bedürfnisse nach Moral, Sitte, Gesellschaft und Recht sich finden, aber über diese sich wandelnden Inhalte kommen wir nicht hinaus. Die Philosophie, die sich die Aufgabe stellt, wahres, dem Wechsel sich entziehendes Sein zu erkennen, kann damit nicht zufrieden sein. Die Tatsachen sind historische Erscheinungen, die Ideen als Vorstellungen der Güter wechseln, und es ist von diesem Standpunkte die Meinung nicht zu widerlegen, daß auch Zeitalter kommen könnten, wo Moral und Sitte nicht gelten. Selbst die Idee der Humanität, die der Entwicklung des Erdgeistes in der Geschichte einen Sinn geben soll, bleibt in dieser Sphäre des Tatsächlichen ein Ziel, das die Existenz zur Vollkommenheit gebracht darstellt, ein Ziel, das ebenso utopisch und romantisch ist, wie die Idee eines Naturstandes, von der wir ausgegangen sind. In dieser Idee beharrt das Objekt als Gegenstand des Erlebens. Die moralischen Ideen lassen sich als Tatsachen in der Geschichte beobachten, aber sie sind nicht von dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit begleitet. Die Moral glaubt mit ihren Gesetzen und Vorschriften die Religion ersetzen zu können, aber sie macht die gleichen Ansprüche an den Glauben. Die überzeugenden Gründe bringt sie innerhalb der Kultur nicht bei. Ebenso ist die erreichte Selbständigkeit eine vermeinte. Zwar verknüpft sich der Mensch aus freiem Entschluß übersinnlichen Gütern, aber diese Werte und Ziele hängen am Zuständlichen, es sind selbst vollkommene Zuständlichkeiten. Das freie Subjekt mit seinen Ideen bleibt an der Erde haften. Das Objekt wird nicht völlig überwunden, auch wenn das Ziel in der Unendlichkeit liegt.

10. Kapitel: Die Kunst

So entschließt sich der Mensch, erneut sich dem Objekte zuzuwenden und noch einen Versuch zu machen, es zu erfassen und mit sich zur Einheit zu bringen. Aus dem Getriebe der Menschen zieht sich der Einzelne enttäuscht zurück in die eigene Innerlichkeit. Müde von der Hast der Arbeit und der unendlichen Aufgabe der Wissenschaft sucht er Gewißheit in einer neuen Welt, die ihm die Empfindung anbietet. Wir geben vielleicht zu, daß das Objekt als besondere Tatsache unerkennbar, daß die Welt der Wissenschaft unendlich sei, wie die Aufgabe des Menschen; aber hier in der ästhetischen Empfindung, in dem Gefühl des Selbstbewußtseins, da glaubt der nach Überwindung strebende Mensch das Objekt ganz sicher und gewiß zu halten; an der Empfindung des eigenen Seins, das ja unmittelbar innerlich erlebt und geschaut wird, scheint kein Zweifel möglich. Wissenschaft und Moral müssen hinter dieser Gewißheit des Vernunftswesens zurücktreten. Denn endlich scheint im Gefühl, der Anschauung, der Empfindung derjenige Sinn gefunden zu sein, der ein Vernehmen des unendlichen Objekts ermöglicht. Auf Grund dieser inneren Empfindung sucht der Mensch auch die Außenwelt mit sich in Harmonie zu bringen und sie von innen her nachzuempfinden.

Diese besondere Erkenntnisweise, die den Gegensatz von Subjekt und Objekt durch ihre Harmonie zu überbrücken versucht, beansprucht für sich allein wahre Erkenntnis zu sein. Der Kunst als Ausdruck dieser Beziehung ist es doch offenbar allein möglich in den Kern der Welt einzudringen, sich einzufühlen in das rätselhafte Leben des Kosmos. — Ist dem aber wirklich so? Mag immerhin der künstlerische Denker, der sich nicht über die Sphäre der Tatsächlichkeit erhebt, diesen Glauben haben; den Beweis wird er für diese seine Behauptung schuldig bleiben müssen. Denn was bezeugt uns, daß das Objekt der inneren Anschauung als Tatsache nicht ebenso problematisch ist, wie die Erfahrung der Außenwelt? Ja, kann er denn selbst sagen, was dieses Objekt sei, das er so gewiß und unmittelbar empfindet? Oder will er sich damit begnügen, wie der Dichter von jenem Erlebnis zu verkünden? Gut! Aber dann darf er nicht beanspruchen, Philosophie zu geben, sondern er schenkt uns eine Dichtung. Der Gegenstand der künstlerischen Empfindung ist keine eindeutige Tatsache, keine Sache, die sich zur Wahrheit, d. h. zu beständigem verharrenden Sein eignet. Im Gegenteil! Dieses Erleben des Objekts ist beständig im Fluß,

eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit. Kein Künstler zeugt in seinem Werk von demselben objektiven Sein, keiner hält sich an den gleichen gegebenen Gegenstand. Auch diese letzte Erkenntnisweise führt nicht zur Wahrheit. —

Der wandernde Mensch, der die gesamte Arbeit der Kultur als einen Kampf mit der Welt durchkostete und durchwanderte, sieht sich in dem Augenblick, wo er zuversichtlich das All unmittelbar mit seinem ganzen Lebensgefühl zu erfassen glaubt, vor einem Abgrunde. Das Erlebnis der Empfindung glaubt etwas Gegebenes, die Substanz selbst aufzunehmen, aber dem Wissen ist es ein Nichts. Der Künstler mag von diesen Erlebnissen in der Erfahrung mit vollem Recht unbesonnen Zeugnis ablegen in seinem Werke. Er mag behaupten, daß er Empfundenes innen und außen abbildet, er mag sich einbilden, daß dieses Etwas ihm angeboten sei in der Anschauung; die unendliche Mannigfaltigkeit dieser Abbilder legt Zeugnis davon ab, daß es ein eindeutig Gegebenes jedenfalls nicht ist. Sobald er sich Rechenschaft gibt, daß es sich nicht um etwas Allgemeingültiges und Begründbares bei dieser vermeintlichen Wirklichkeit handelt, sondern um eine Unendlichkeit, die sich jeglichem Begriffe entzieht, um die Empfindung eines Nichts, wird er einsehen, daß der Glaube, mit dem er auf die Wanderschaft zog, nichtig und eitel war. Er hoffte die Welt zu überwinden, zu erkennen, er sieht die Welt in nichts vergehen. Wahrhaftig, ein Trugbild hat ihn genarrt! Jetzt kommt die Verzweiflung über ihn. Sie ist dem wahrheitsuchenden Menschen nicht zu ersparen. Er muß auf der Wanderschaft erfahren, daß er auf diesem Wege nichts erkennen kann. Was ist jener früher geschilderte Zweifel gegen diese äußerste Not des Menschen, die Goethe in seinem Faust dargestellt hat!

11. Kapitel: Die Frage nach dem Sinn der Kultur

Hier ist der Wendepunkt, zu dem ich den Leser führen mußte, um die Erlebnissphäre zu überwinden, um die „Meinung" zu vernichten und das Bedürfnis zu wecken, vom Erdgeist zum reinen Geiste sich zu wenden. Wir müssen gezwungen werden, durch dieses Empfinden des Nichts, den romantischen Glauben abzulegen und unsere Unbesonnenheit zu opfern. Wer aber bei seinem Glauben an die Gegebenheit des Objekts beharrt, der wird sich der Unendlichkeit gegenüber nicht behaupten, er wird sich dem Nichts ergeben und wahres selbständiges Sein, d. h. Wahrheit nicht erlangen. Er wird warten müssen auf

Eingebung von seiten der Wahrheit. Er wird Freiheit und Selbsttätigkeit einbüßen müssen bei solchem untätigen Warten. Sein Wahrheitstreben hat sich auf seinem Wege vielleicht in Werken der Wissenschaft, Moral und Kunst objektiviert, aber er vermag uns keine Rechenschaft darüber abzulegen, welches wahre Sein nun eigentlich das Subjekt erlangt hat. Er mag sich der Verzweiflung dadurch entziehen, daß er zum Ausgangspunkt, zum Glauben der Religion zurückkehrt, den Drang nach Wahrheit beschwichtigt, oder auch in der Arbeit der Kultur sein Genüge zu finden sucht, ohne ihre Tragik einzusehen. Gewiß wird aber auch in ihrem Kreise der Erkenntnistrieb des Menschen immer wieder erwachen und nach überzeugender Wahrheit fragen, d. h. sich zur Philosophie wenden. Er wird nach dem Sinn seiner Arbeit fragen, nicht Glauben und Meinung gelten lassen, sondern überzeugende Wissenschaft suchen. Der Mensch wird nie aufhören, mit seinem Streben das Ganze der Kulturen zu überschauen. Er will die Bedeutung jeder einzelnen Arbeit im ganzen einsehen und die Trümmer und Werke durch die ganze Kulturgeschichte verstreut ordnen, ihre Notwendigkeit erkennen, um nicht dem unendlichen Abgrunde unwissend entgegenzutaumeln; er muß sich über sein irdisches Los der Endlichkeit Rechenschaft geben. Wir können uns nicht damit begnügen, gläubig der Wahrheit nachzujagen, sondern wir wollen, der eigenen Grenzen bewußt, das Erreichbare ins Auge fassen und uns dem Unendlichen gegenüber, soweit wir es vermögen, behaupten.

Wenn die ganze Arbeit der Kultur keinen anderen Erfolg hat, als uns zu diesem „Nichts" zu führen, in das das Subjekt mit all seinem Wissen, Willen und Empfinden versinkt, so ist sie schlechthin sinnlos. Der Glaube an ein ewiges Sein, an Wahrheit hilft auch über diese Verzweiflung hinaus. Auch wenn die Kultur mit ihrem tatsächlichen Erleben die wahre Freiheit nicht aufweisen kann, der Glaube an Freiheit ist in der Menschheit unerschütterlich. Sie wird nie zugeben, daß alle Mühe, die der vernünftige Mensch in seinem irdischen Dasein zur Bildung seiner Persönlichkeit und zur Umgestaltung der Welt aufwendet, sinnlos sei. Wir glauben an einen Sinn der Kultur und des Lebens in der Geschichte. Welches nun aber ihre Wahrheit sei, das sagt die Wirklichkeit der Tatsachen nicht. Keine Naturwissenschaft, kein Mythos, kein Kunstwerk erschließt uns das Ewige und Absolute so, daß wir es überzeugend zu denken vermöchten. Mit dem Organ des Erlebens können wir das Erreichte nachleben, aber wir vermögen nicht zu erkennen, was an beständigem Sein verbleibt. Jene Objektivationen sind dem Wandel unterworfen, jener

mit der Welt ringende Geist geht mit der Welt unter, wie er mit dem Planeten geboren war.

Alle unsere Bemühungen im Leben erscheinen zufällig und ungeordnet, solange ihr einheitlicher Sinn verschlossen bleibt. Das Fragen und Suchen nach wahrem Sein wandelt sich jetzt am Schluß der Wanderschaft zu einer auf das Leben der Kultur gerichteten Frage, die den Sinn unserer Wanderschaft erforschen will. Die Frage nach Freiheit, Selbständigkeit, wahrem beständigen Sein wandelt sich in die Frage nach dem Sinn der Kultur. Da die Kultur als eine historische Tatsache die Wahrheit nicht anbietet und nur eine Äußerung des zufälligen Selbst des Menschen ist, so sind wir genötigt, über das zufällige, erlebende Ich, das sich in der Kultur betätigte, hinauszugehen und nach dem Wesen des Ich zu fragen, nach dem ewigen Gesetz der Selbstheit. Wir müssen Selbstbesinnung, Besonnenheit üben, die die eigentliche Tugend des Philosophen ist.

Dritter Abschnitt: Die Besonnenheit

11. Kapitel: Auffassungen vom Selbst

Die Wanderschaft durch die Arbeit der Kultur hat uns an den Rand eines Abgrundes gebracht. Die Nichtigkeit unseres Glaubens an eine objektive Gegebenheit liegt zutage. Der Grund des Dogmatismus, auf dem wir standen, ist erschüttert. Wir gleichen dem Menschen, der nach Enttäuschung und Verzweiflung seine Kräfte plötzlich schwinden, den Hoffnungen der Jugend zu entsagen sich gezwungen sieht und an einen stillen Ort geht, wo er sich besinnen will, ob neue Gründe und Hoffnungsfäden sich anknüpfen lassen, an denen er sich aufrichten und behaupten kann. Es ist notwendig, einen neuen Halt zu gewinnen, die Enttäuschungen sich zu erklären, um nie wieder unbesonnen eine Wanderschaft und Arbeit zu beginnen.

Sind wir so gezwungen, uns abseits der geschäftigen und verworrenen Kulturarbeit zu besinnen, so mag die Erschütterung und Enttäuschung als ein Glück erscheinen, das uns Ruhe und Einkehr ermöglicht. Aber Besonnenheit üben bedeutet kein müßiges und bequemes Geschäft, das Ruhe gewährt. Die Unruhe und Verzweiflung dauern fort. Wir zerwühlen unser eigenes Selbst nach Gründen, die uns Halt gewähren könnten. Auch hier im eigenen Innern gähnt uns der gleiche Abgrund entgegen. Es will erst gelernt sein, was eigentlich Selbstbesinnung und Besonnenheit sei. Sie bedeutet einen Beruf, der nicht weniger Mühe kostet, wie jedes andere Amt, sie fällt nicht dem Müden zu wie eine tröstende Gabe, sie ist nicht eine Resignation und ein Balsam; sie ist nicht eine eindeutige Regel, die vom Philosophen übernommen wird, wie die Regel des Klosterlebens und Mönchtums. Wir können nicht geloben, von jetzt ab besonnen zu sein, nie wieder als Kinder der Welt uns ins Getriebe der Kulturarbeit zu begeben, die Gefahren der Romantik zu meiden und von jetzt ab klüger und „besonnen" zu sein. Die Wendung zur Selbstbesinnung bedeutet die Entscheidung unseres geistigen Schicksals. Es

handelt sich jetzt um die Frage, ob wir uns angesichts des Nichts selbst zu behaupten vermögen oder nicht. Die größte Probe auf die Kraft des vernünftigen Wesens beginnt.

Daß Selbstbesinnung die Tugend des philosophischen Menschen sei, das hören wir in der Geschichte der Philosophie schon in den ersten Anfängen. Die Pythagoräer mahnten ihre Schüler, sich selbst täglich zu beobachten: sie forderten Besonnenheit. Heraklit bezeichnet als Aufgabe der Philosophie „Selbstbesinnung". Sokrates erhebt seinen Ruf „Erkenne dich selbst". Platos Philosophie ist nichts anderes als ein Versuch, den Begriff des Ich und der Vernunft überhaupt zu geben. Descartes findet in sich den letzten Grund aller Wissenschaft: das denkende Ich ist ihm Prinzip aller Erkenntnis; im Ich entdeckt er die angeborenen Ideen von Gott, auf denen alle Erkenntnis sich aufbaut. Locke faßt die Philosophie als Beschreibung des eigenen Verstandesvermögens. Kant gibt das System des vernünftigen Selbst in den drei Kritiken. Fichte sagt es immer wieder: Philosophie ist die Historiographie unseres Geistes. Hegel rühmt als letzte Weisheit das Umsichselbstwissen. Kurzum, immer wieder sehen wir in der Geschichte der Philosophie uns gemahnt, Besonnenheit zu üben.

Aber diese Besonnenheit zeigt in der Geschichte mannigfache Auffassung. Der Gegenstand des Selbst ist verschieden gefaßt. Bald ist es die Erscheinung der Seele, bald das logische Vermögen, bald auch wieder eine metaphysische Substanz. Dieser Mangel an Eindeutigkeit in der Auffassung der philosophischen Tugend macht uns eher verwirrt, als daß sie uns belehrte, was die Besonnenheit in Wahrheit sei. Lehnen wir die Anweisung durch die Vergangenheit ab, so ist der Entschluß, besonnen zu sein, der Anfang eines neuen Suchens und Ringens nach dieser Tugend. Wir müssen notgedrungen uns selbst Klarheit verschaffen, wie die Selbstbesinnung geübt werden muß. Soviel kann uns die Geschichte der Philosophie lehren, daß es sich dabei nicht um einen Verzicht auf das Leben, um eine Beschäftigung der enttäuschten und müden Seelen, nicht um eine seltsame Übung geheimnisvoller Leute handelt, sondern um einen in der ganzen Kulturentwicklung bedeutsamen Beruf einzelner Geister, die die Aufgabe des Nachdenkens für ihr Geschlecht übernehmen.

Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß die Wendung zum Selbst große Gefahren in sich birgt. Die beständige Selbstbeobachtung führt leicht zu einer Überhebung, solange dieses Selbst nur als das kleine, soseiende Ich genommen wird, das nicht mit Wahrheit überzeugen, sondern eitel überreden möchte. Wir begegnen solcher Über-

steigerung des Selbstbewußtseins häufig bei unklaren Menschen, die die Geste des Notleidenden erlernten und aus ihrem Inneren Wahrheit zu schöpfen meinen, wenn sie uns ihre Meinungen und subjektiven Empfindungen vordeklamieren. Solcher eitle Subjektivismus hat nichts mit Wahrheitsuchen zu tun. Wir fassen nur den ins Auge, der trotz aller Verzweiflung sich den Glauben an objektive Wahrheit bewahrte und sich abmüht, den Ort zu finden, wo er die Wahrheit als eine zuverlässigere Tatsache aufdecken kann, als sie die Erfahrung außen und innen ihm anbot.

Will man den Begriff „innere Erfahrung" beibehalten, so ist klarste Rechenschaft darüber notwendig, was man unter solcher inneren Erfahrung versteht. Es bietet sich der Innensicht ebensowenig ein wahres Objekt als Tatsache an, wie der äußeren Erfahrung. Sie darf ebensowenig hoffen, daß ihr passiv jemals etwas als Wahrheit angeboten wird.

Es wird nötig sein, die einzelnen Stufen der Selbstbesinnung zu beobachten und sich dann zu entscheiden, in welcher Weise man nach der Wanderschaft Einkehr bei sich halten will.

12. Kapitel: Aufdecken des Selbst

Der Blick wird sich zunächst rückwärts wenden und die eigenen Schicksale und Erfahrungen zu überschauen versuchen. Wir werden versucht sein, von unserer Wanderschaft zu berichten und zu erzählen, wie ein Dichter, der von seinen Hoffnungen und Enttäuschungen in Dichtung und Wahrheit als Lehr- und Wanderjahren erzählt. Solche Erzählung als Geschichte des Ich lesen wir mit Interesse, je merkwürdiger und bedeutungsvoller diese Wanderschaft verlief, aber wir messen solches Werk der Selbstbesinnung nicht mit dem Maß der Wahrheit, sondern mit der Norm der Schönheit. Ein zufälliges Leben rollt vor unseren Augen dahin, nicht das Schicksal des Menschen überhaupt. Die Zufälligkeit des Wanderns, das Unerwartete unterhält uns. Wir lesen das Werk solcher Einkehr wohl zu unserer Belehrung, aber mehr noch zum Ergötzen. Die Freiheit der Phantasie könnte es erdacht haben, die Notwendigkeit überzeugt nicht das Denken, sondern unser Gefühl. Was uns an solchem besonderen Schicksal packt, ist das allgemeine Los des wandernden Menschen. Wir sehen von den bunten Ereignissen ab und suchen im Grunde unser eigenes Wesen, unser charakteristisches Bild, unsere Natur. Wie das künstlerische Bildnis eines Menschen sich niemals mit den besonderen Zügen

begnügen darf, sondern das Typische herauszuheben sucht, so wird auch ein solches Kunstwerk der Erzählung auf das Wesentliche abzielen, durch das sich alle Leser mit dem Helden eins fühlen. Der einzelne in seinem Streben ist nur ein Beispiel der ringenden Menschheit, und wir könnten uns die Aufgabe stellen, ganz allgemein dieses Bild der ringenden Menschennatur zu beschreiben.

Unser Gegenstand wäre dann jener tatsächliche genetische Geist, die Seele der Menschheit, die sich aus der Natur losgerungen und mit ihr dauernd im Kampfe liegt. Das einzelne Bild würde durch die häufig zu beobachtende Wiederkehr den Schein der Notwendigkeit erwecken. Wir sehen alle Völker mit dem Mythos beginnen, dann zur Wissenschaft und Ethik hinneigen. Warum sollten wir nicht auf Grund solcher positiven Tatsachen den Versuch wagen, ein Bild des Selbst zu geben, das der Menschheit als Wahrheit dienen könnte? Wir überblicken in unserem historischen Zeitalter Jahrtausende. Der Typus Mensch hat sich nur unwesentlich in dieser Spanne Zeit verwandelt. Wir könnten uns damit begnügen, auf Grund solcher Erfahrung ein Bild unseres Wesens zu geben. Diese Art der Selbstbesinnung einer deskriptiven Kulturpsychologie ist schon früher von uns als ungeeignet abgewiesen worden, weil dieser genetische Geist dem Flusse der Entwicklung unterliegt und niemals ein objektives beharrendes Bild des Selbst darstellen kann.

Wir geben zu, daß das Selbst sich immer zuerst als seelische Wirklichkeit anbietet. Lehnen wir die Beschreibung dieser psychologischen Grundlage der Kultur ab, so bietet sich eine andere Wissenschaft der Seele an, die im Zusammenhange der Naturwissenschaft exakte Methoden ausbildete, um Gesetze der Seele zu finden, in denen wir eine überzeugende und allgemeingültige Wissenschaft vom Selbst zu besitzen glauben. Diese Gesetze machen Anspruch zeitlos zu gelten, sie erheben sich über den Fluß der Dinge, man braucht diese Wissenschaft von der Seele nicht gering zu achten. Es ist kein Grund anzugeben, warum sie ihre mühsame Arbeit nicht fortsetzen sollte. Nur muß man sich hüten, diese Wissenschaft vom Selbst, diese Art der Selbstbeobachtung für das zu halten, was wir suchen, nämlich für die philosophische Besonnenheit. Der Methode und dem Ziele nach reiht sich die Gesetzespsychologie in den Zusammenhang naturwissenschaftlicher Arbeit ein. Sie wird ebensowenig wie die Naturwissenschaft das „An sich" der Seele jemals erklären und einsehen können. Sie wird ihr Netz immer feiner spinnen, um den Wesenskern einzufangen, aber sie wird ebenfalls erkennen müssen, daß sie vor einer unendlichen Auf-

gabe steht. Das Objekt entzieht sich ihrem Begriff. Wir brauchen hier nicht weiter auf den Irrtum der Gegenwart einzugehen, die solche Psychologie für geeignet hielt, die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis aufzudecken. Es ist über diesen Punkt so viel gesagt und geschrieben worden, daß die Psychologie kaum ernsthaft ähnliche Ansprüche aufrecht erhalten wird. Es entsteht jetzt die Schwierigkeit, nachdem diese seelische Tatsächlichkeit als ungeeignete Grundlage sich erwies, das Wesen des Selbst zu bestimmen, auf das wir uns besinnen sollen. Es ist da auch nichts erreicht, wenn man sagt, man soll diese tatsächliche Sphäre überwinden und durchbrechen und zu dem Wesenskern, dem Geiste vordringen, um diesen rein darzustellen. Wir sprechen da in Bildern und der Glaube wird leicht erweckt, als läge dort doch irgendwie ein geheimnisvoller Schatz im Grunde als ein Gegenstand, den zu erblicken und darzustellen eben nur dem Philosophen vergönnt sei.

Wir müssen vor allen Dingen ehrlich sein und uns bekennen, daß wir zunächst noch völlig in der Unwissenheit stehen. Denn wir wissen weder, was dieses Selbst ist, auf das wir uns besinnen sollen, noch aber, was eigentlich dieser Sinn des Philosophen sei. Welches ist denn diese Funktion des Besinnens, das Werkzeug des Philosophen? Was tut der Philosoph, welches ist seine Tätigkeit?

Mancher macht sich die Beantwortung dieser Frage sehr leicht. Das Denken, so weiß ja jeder, ist das Werkzeug des Denkers, und nichts scheint einleuchtender als der Satz: alle Philosophie habe mit der Übung im Denken zu beginnen, mit dem Studium der Logik. Zuerst collegium logicum! Man braucht nur das logische Vermögen zu schulen, die Kunst des richtigen Denkens zu erlernen, und es kann uns an Wahrheit nicht fehlen.

Es wird also vorausgesetzt, daß es eine Gesetzlichkeit des Denkens und Reflektierens (Reflektionsgesetze) gibt, die in sich den Grund des wahren Denkens trägt. Woher diese Gesetze der Logik stammen, was sie bedeuten, danach wird zunächst nicht gefragt. Jeder muß es beim Eintritt in die Philosophie erfahren, daß diejenigen, die in dieser Wissenschaft sich geübt haben, den Anfänger, der bescheiden Erkenntnisse auszusprechen versucht, einzuschüchtern verstehen, seine Sätze formal zerpflücken und widerlegen. Der logisch geschulte Kopf, so inhaltsarm sein Wissen auch sei, scheint in der Diskussion, im Streit der Meinungen zu triumphieren. Er betreibt das Wahrheitsuchen wie Holzhacken, so daß die Spähne ringsum fliegen. Es ist erklärlich, wenn mancher, solche Scheinerfolge bewundernd, sich am Eingang der Philosophie demjenigen zuwendet, der ihm in Kürze die Gesetze richtigen Denkens

anbietet. Niemandem kann es schaden, wenn er eine solche formal logische Schulung durchmacht und mit logischem Verstande in das Wahrheitsuchen eintritt. Nur soll niemand glauben, daß er damit schon die Wahrheit selbst besitze. Solcher Dünkel schließt ihn vom Tempel der Philosophie aus, denn er hat keine Frage mehr, kein — Nichtwissen.

Von der formal logischen Schulung ist vielmehr lediglich zu hoffen, daß sie den zu echter Philosophie veranlagten Jüngling zur Einsicht in die Hohlheit und Leerheit dieser formalen Gesetze führt. Wir nehmen also ruhig ein Kompendium der Logik zur Hand und lassen uns zunächst belehren, was das Denken als Vermögen der Seele sei, welche Ansprüche etwa Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit stellten; wir erfahren, daß das Denken ein Urteilen sei; wir sollen lernen richtig zu urteilen, die Urteilsformen in Verstandesbegriffe zu scheiden, richtig zu schließen, zu folgern und zu beweisen; die Gewißheit wird auf Evidenz begründet; es gibt Kriterien der Wahrheit in einem allgemeinen Vernunftvermögen. Solche Logik als Kunstlehre des Denkens sieht von jedem besonderen Gegenstand ab und führt uns die Form und Kunst des Denkens verdienstvoll abstrakt vor Augen, so daß wir uns Hoffnung machen, in der Bewegung des Gedankens korrekt und gesetzlich zu verfahren.

An solcher formalen Logik nimmt aber gar nicht mehr der Philosoph ein spezielles Interesse; sie ist zum gemeinen Verkehr des Lebens überhaupt notwendig. Vernünftige Wesen verständigen sich auf Grund solcher logischen Gesetze. Schon in der Sprache haben sie sich kristallisiert. Der Jurist und Politiker, der Handwerker und Künstler, sie alle sind an das Gesetz der Identität oder des Widerspruchs gebunden, alle müssen sich hüten in ihren Beweisen eine petitio principii zu begehen, oder falsche Schlüsse aus den Prämissen zu ziehen. Die Beschäftigung mit den Gesetzen richtigen Denkens macht also noch nicht den Philosophen aus. Vielmehr ist zu hoffen, daß er über die Handhabung solcher Gesetze hinaus zu der eigentlich philosophischen Frage getrieben wird, welches denn das lebendige Prinzip, der Grund aller jener Gesetze und Formen sei, er wird nach dem Einheitsgrunde des logischen Systems fragen und dabei auf das Leben des Vernünftigen Selbst stoßen, aus dem die Formen sich erst ergeben.

Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß diese logischen Regeln das Leben und Sein beherrschten, als sei Erkenntnis der Welt nur möglich auf Grund logischer Paragraphen. Die logischen Formen sind vielmehr durch das Leben bedingt. Sie machen den Charakter aus,

unter dem das vernünftige Sein für uns allein denkbar ist. Nicht die logischen Gesetze bestimmen, was wahrhaft ist, sondern das Sein ist für uns Vernunftwesen nur in dieser gesetzlichen Form da. Und diese Form ist voll Leben. Lösen wir sie ab, so haben wir eine leere Hülle, wie wir ja auch nur totes Blech in Händen halten, wenn wir uns anschicken, das Gold einer Statue abzulösen.

Wie der Handwerker sein Werkzeug nicht ohne das Material üben und kennenlernen kann, so braucht der Philosoph die Materie „Welt", um an ihr die Notwendigkeit und das Wesen des Gedankens einzusehen und zu entfalten (— wie wir zu einer solchen Materie gelangen, wird sich später zeigen müssen). Es läßt sich kein Handwerk und keine Philosophie erlernen durch die bloße Kenntnis des Werkzeugs. Das Instrument erhält seinen Sinn durch das Gestalten des Materials.

Es geht also nicht an, eine Lehre des Denkens dem eigentlichen Philosophieren voranzuschicken, sondern vom Werkzeug des Gedankens kann nur der berichten, der eine Welt zu denken versuchte und rückblickend das System seiner Denkformen überschaut; und solche Lehre der schöpferischen Denkformen wird dann das Ergebnis seiner ganzen Philosophie, die Philosophie selbst sein.

Wer aber der Versuchung einer leeren Streitkunst erliegt und den Glauben nicht opfern kann, daß der Verstand nach dem Kodex der Logik die Wahrheit erschließt, der begibt sich damit der Ansprüche an Wahrheit, die wir eingangs aufstellten. Er unterstellt sich einem Gesetz, dessen Ursprung und Ordnung er nicht kennt, und verzichtet auf Freiheit und Selbsttätigkeit. Wer aber solchen Anspruch an Sein sich bewahrt, der wird in sich schöpferisches Leben, die Wurzel der lebendigen Gedankenentwicklung erwecken müssen, und dieses lebendige Selbst ist es, das sich als Gegenstand und Sinn zugleich herausstellen wird, als das tätige Leben unseres vernünftigen Wesens. Es läßt sich der Sinn des Denkens, das geistige Selbst, nicht abgelöst von seinem Gegenstand ausmachen. Das Objekt aber bleibt abhängig vom tätigen Subjekt. Wäre die Kunst des formalen Denkens letzte Grundlage der Wahrheit, so hätten diejenigen recht, die rückwärtsschauend die Wanderschaft und Kulturarbeit werten und sich sagen: in allen diesen Wissenschaften, die von Religion, Kunst, Moral, Recht, Staat, Geschichte handeln, hat sich der logische Geist unbewußt betätigt; man wende sich doch nur an diese Einzelwissenschaften, in denen der logische Geist angewandt wurde, und analysiere die Form und die Methode mit Bezug auf die logischen Prinzipien! Der Erfolg wird ein System

reiner Denkformen sein, und dieses System als „letzter Wahrheitsgrund" ist allerdings nur ein formales System leerer logischer Prinzipien, ein hohles Rahmenwerk, das vielleicht den logischen Verstand befriedigt, aber wiederum die Frage nach der Einheit aller dieser Prinzipien weckt, nach dem Grunde ihrer Gültigkeit, nach ihrer Ordnung und ihrer lebendig vernünftigen Entfaltung. Diese beiden Arten der Selbstbesinnung, die psychologische und logische, führen uns nicht zum Ziele. Sie können uns den Sinn der Kultur nicht erschließen, nicht unsere Ansprüche an Selbsttätigkeit und Freiheit befriedigen.

13. Kapitel: Das lebendige Selbst

Unsere Lage ist also folgende: wir haben weder eine Fertigkeit des Denkens, die uns Wahrheit verbürgt, noch einen Gegenstand des Selbst, der objektiv gegeben sich dem Nachdenken anbietet. Es bleibt uns nur der einzige Ausweg, dieses Selbst als *ein wahres Sein* selber zu schaffen.

Die Gegebenheit des Ichs ist gänzlich aufgelöst worden. Wir haben keine Ursache dabei länger zu verweilen. Wir treten deshalb aus der Tatsachensphäre des *seelisch*-individuellen Lebens heraus, brechen völlig mit dem, was uns bisher Bewußtsein und Leben schien, und stellen uns in Gedanken an einen Ort, der über uns alle hinaus liegt. Alles, was irgendwie unserem Denken an Besonderem und Beschränktem anhaftet, lassen wir zurück. Auf diesem Standort, den wir den Ort der *Reflektion* nennen, ist alles nur allgemeines, völlig *reines* Denken. Wir treten in ein allgemeines transzendentales Bewußtsein ein, von dem aus wir auf uns selbst herabschauen. Diese Fähigkeit, sich über sich selbst zu erheben, setzt alle Philosophie voraus. Es ist ein Abstraktionsvermögen, das vom kleinen Ich absieht.

Was wollen wir nun auf diesem Standpunkt des reinen Denkens tun? Wir wollen uns selbst denken, soweit wir als Vernunftwesen denkbar sind, um den Begriff unseres Wesens zu gewinnen und aufzubauen, der Grund aller vernünftigen Betätigung in der Welt ist. Es ist ja möglich, daß unsere Kulturarbeit unbewußt diesem Wesensgesetz gehorchte, daß die Kultur in diesem Gesetz ihren Grund hat. Ob dem wirklich so ist, das läßt sich nur feststellen, indem wir dieses Grundgesetz selbst entfalten. Hat unsere Wanderschaft einen vernünftigen Charakter und Sinn gehabt, so ist in uns dieser Wesenskern unbewußt schon tätig gewesen, es kommt nur darauf an, dieses Tun des reinen Denkens von Grund auf wissend zu erneuern, um die immanente

Ordnung und Notwendigkeit der Kultur ans Licht zu stellen. Die Wanderschaft und ihre Arbeit bleibt also von Nutzen, insofern ein unbewußter Charakter des Geistes darin ausgebildet worden ist, den wir *rückläufig* jetzt zu wissen uns zwingen. Er ist aber in der Kultur oder in der Wissenschaft von der Kultur nicht als gegeben einfach zu entnehmen, sondern wir müssen uns jetzt vom Standpunkt der Reflektion aus in völlig neuer reiner Gestalt *aufbauen* und selbst schaffen. Die Selbstbesinnung ist eine Einkehr, ein Besonnenwerden; aber diese Tugend ist eine Kraftanstrengung, eine neue Tat des Geistes, eine neue Wanderschaft, wir müssen uns ganz neu schaffen, d. h. das Selbstbewußtsein, das wir verzweifelnd fast verloren, neu zu gewinnen trachten als philosophisches Wissen vom Selbst.

Das gemeine Bewußtsein begeht diesen Bruch mit dem Leben ungern, es scheut den ersten Schritt in eine vermeintlich unfruchtbare Abstraktion. Dieses Abstrahieren ist aber ein Vermögen, das nicht von der Wirklichkeit absieht, sondern im Gegenteil uns zu einem prinzipiellen Standorte führt, von dem aus die Grundsätzlichkeit unseres Wesens, die Vernünftigkeit unseres ganzen Erlebens dargetan werden soll. Wir versetzen uns an den Standort, von dem aus wir uns denken, soweit wir wahrhaft sind, d. h. uns denken, wie ein allgemeines vernünftiges Subjekt uns denkt. Wir erheben uns zu diesem Ort des Grundes, um das nachzudenken, was das absolute Subjekt der Vernunft über uns selbst und unser Verhältnis zur Welt vernünftigerweise ewig denkt.

Für dieses Reflektieren gibt es keine Gesetze, die seinen Gang vorschreiben, sondern es trägt eine Gesetzlichkeit und Notwendigkeit keimhaft in sich. Es hebt völlig voraussetzungslos an, wenn man nicht den Glauben an diese Vernünftigkeit und Denkbarkeit des Ichs und der Welt von diesem Standpunkt aus selbst als eine Voraussetzung fassen will. Dieser Glaube muß allerdings (psychologisch gesprochen) vorhanden sein.

Das Nichtwissen bezieht sich auf alles, was im Erleben uns wirklich, d. h. objektiv und notwendig erschien. Von diesem unbegründeten Glauben an die Gegebenheit der Wahrheit im Objekt wenden wir uns ab, um jetzt nur das als wahr und wirklich gelten zu lassen, was vom Standpunkt vernünftiger Reflektion aus notwendig gedacht werden muß. Diese notwendige Welt stellen wir als die wahrhaft Seiende der Welt der *Meinung* gegenüber. Diese in der Vernunft als absolutem Subjekt begründete Wahrheit liegt aber nicht an diesem

Ort der Reflektion fertig und übersichtlich vor. Wir haben zunächst nichts als ein Prinzip, einen Grund, auf dem wir Fuß fassen in der Hoffnung, von hier aus die wahrhafte Welt zu entfalten. Die Festigkeit dieses Fundaments kann nur dann in Zweifel gezogen werden, wenn wir in dieses absolute Subjekt etwas hineinlegen, was ihm wesensfremd ist; wenn wir etwa das absolute Subjekt mystisch als Schöpfer der Welt denken, oder dieses Subjekt uns am Anfang der Dinge vorstellen, ihm ein solches Sein zuschreiben, das der Erlebniswelt entnommen ist.

Wir sind ja in der Lage, das Wesen des Grundes genau zu bestimmen, da er von uns als vernünftig denkenden Menschen selbst gesetzt und bestimmt wird. Es ist das Ergebnis unseres vernünftigen Entschlusses, einer ersten schöpferischen Tat, daß wir uns einen Standort des reinen Denkens schaffen, von dem aus wir entschlossen sind, unser eigenes Wesen aufzubauen. Wird dieses Prinzip nicht anerkannt, wird es unklar gefaßt, so liegt das nur an uns selbst, die wir nicht fähig sind, einen Standpunkt des reinen Denkens einzunehmen.

Wir haben uns also nicht über einen rätselhaften Ort zu verständigen, der neu entdeckt irgendwo und irgendwann sich befindet, sondern wir einigen uns über unsere gemeinsame Absicht, von einem solchen prinzipiellen Standort aus, den wir uns gemeinsam schaffen, zuzusehen, wie sich unser Wesen von dort aus darstellen mag. Wir kommen aus freiem Entschluß darin überein, das wahr zu nennen, was sich als denkmöglich und notwendig herausstellen wird.

Wer etwas anderes für wahr nehmen will, der mag das tun, aber unsere Ansprüche an Wahrheit, die genügend klargelegt sind, halten wir aufrecht und messen jede uns sich anbietende Wahrheit mit diesem Maß der Vernünftigkeit, wozu wir als Vernunftwesen das Recht und die Pflicht haben.

Soweit wir zu denken vermögen, identifizieren wir uns mit diesem allgemeinen Subjekt; es ist nicht mehr und nicht weniger als das uns als Vernunftwesen eigentümliche reine vernünftige Denken. Aber wir selbst sind von diesem subjektiven Standort der Freiheit aus zugleich Objekt. Wir geben uns als Objekt von diesem Standort einen Sinn. Selbstbesinnung ist nicht ein Aufnehmen gegebener ideeller Formen, sondern ein Sinngeben und Schaffen von Formen. Das Selbst, das sich selbst besinnt, sich einen Sinn gibt, ist ein in sich gebrochenes Ich, eben das reflexive Ich. Das Objekt ist Sache der bestimmenden Tat und als solches eine vernunftbegründete Tatsache. Es ist nicht das alte Ich, von dem wir uns trennten, sondern

ein neues, das vom Standpunkt der absoluten Freiheit aus durch den reinen Gedanken geklärt ist. Wir gewinnen uns selbst von jenem Standpunkt der Reflektion aus in einer sinnvollen Art zurück, die im System weiterzuentwickeln bleibt.

Wir machen also denkend eine doppelte Wendung. Wir befreien uns von unserem kleinen begrenzten Erlebnis und machen uns zu reinen subjektiven Vernunftwesen, um uns als freie Wesen selbst zu bestimmen als das im reinen Denken begründete objektive Ich. Dieses Hin und Her, dieses Hinauf und Hinab im logischen Sinne gefaßt als Abstraktion und Konkretion sind die Momente des Selbstbewußtseins, die wir unterscheiden müssen, um das Prinzip, von dem wir ausgehen, als ein lebendiges, sich selbst erzeugendes Leben zu fassen. Dieses Leben macht das Wesen des vernünftigen freien Menschen aus, es bestimmt sich selbst.

14. Kapitel: Das schöpferische Selbst

Der Standort der Reflektion und der Freiheit ist zugleich ein Standort der Produktion. Wir ziehen uns nicht müde vom Erleben zurück, um reflektierend den Geschäften des Lebens zu entrinnen, sondern um dort eine Aufgabe zu übernehmen, die an unsere Tätigkeit die allergrößten Ansprüche stellt. Wir gewinnen nicht Ruhe durch unsere Einkehr, sondern wir finden uns in unserem Wesen gespaltet, voll Unruhe, ganz auf uns selbst angewiesen. Wir haben selbst ein Sein nur, sofern wir produktiv, selbstschöpferisch sind. Wir sind unserem Wesen nach reine Aktivität. Alles, was von hier aus geschaffen wird, fällt uns nicht infolge eines glücklichen Talentes, einer Naturanlage zu. Wir haben uns selbst zu dieser Schaffenskraft zu entschließen, und jedes Vernunftwesen, das seine ihm eigentümliche Freiheit nutzt, kann sich zum Standort des schöpferischen Menschen erheben. Der Bruch, den wir vollzogen haben, hat jede Brücke zwischen uns und einer in Wahrheit doch unschöpferischen Naturkraft abgebrochen. Die Natur, die wir erlebten, ist aufgelöst in ein Nichts; alles, was von jetzt ab Natur des Ichs und der Welt bedeutet, wird erst bestimmt vom reinen Gedanken. Wir haben uns entschlossen, uns dem Nichts gegenüber zu behaupten, und dieses Sichselbstbehaupten ist das Wesen der schöpferischen Tat. Diese Selbstbehauptung ist eine Bejahung des Ichs durch das Denken. Ich bin, da ich mich als Subjekt zum Objekt gemacht habe, ein freies, selbsttätiges, ewig beharrendes, wahrhaftiges Ich. Das Sein, das ich auf Grund solcher freien Tat erhalte, ist

begründet als Produkt vernünftiger Tat. Die Produktion bezieht sich nicht auf ein Nachschaffen der Welt, die wir erleben, sondern auf eine Welt, die wir vernünftigerweise denken und in allen ihren Seinsweisen erkennen wollen. Es ist deshalb nicht dasselbe darunter zu verstehen, was in der Schellingschen Philosophie die „Produktion" besagen will. Wir stellen uns nicht in den Naturgeist hinein und lassen nicht nachschaffend die Natur und den Geist nach einer Methode vor uns entstehen, sondern wir haben jene Natur als Gegebenheit völlig hinter uns gelassen und wollen nun von einem ganz anderen Standorte innerhalb der Totalität unseres Erlebens dasjenige isolieren und aufbauen, was als Sache geistiger Tat tatsächlich uns objektiv wahr sein muß. Diese neue wahre Welt ist deshalb kein Luftschloß und kein formales System von logischen Kategorien, sondern es ist dieselbe Welt, aus der wir herkommen, es ist die Wirklichkeit, in der wir auch leben, nur daß sie durch Produktion des Geistes jetzt geklärt und begründet werden soll und deshalb nicht mehr ein passiv aufgenommenes Chaos bedeuten kann, sondern eine geordnete und begründete Welt in vernünftiger Form. Sie ist jetzt nicht mehr passiv ein Gegenstand des Erlebnisses, sondern sie soll das Produkt des wissenden Gedankens sein. Diese Welt, von der wir wissen können, wird in ihren Voraussetzungen entfaltet, die eine Erkenntnis derselben wahr machen; und indem wir zur produktiven Entfaltung dieser Setzungen des Geistes schreiten, wollen wir auch alle übrigen Sphären der Wirklichkeit, die praktische, künstlerische und religiöse Sphäre, mit Aufweisung ihres Grundes im Geiste entwickeln.

Die Produktion des Selbst, die Schritt für Schritt zu verfolgende vernünftige Tat des Geistes ist deshalb weit mehr als nur Prinzip der Natur. Die Natur, von der Schelling ausging, ist für uns in diesem Momente des Wahrheitsuchens überhaupt nicht da, sie ist etwas völlig dem Geiste Widersprechendes und Wesensfremdes.

15. Kapitel: Selbstbesinnung als Spekulation

Wir betrachten den ganzen Umfang der Wirklichkeit, soweit sie für das Vernunftwesen Interesse hat, sofern der Kulturmensch an ihr arbeitet, mit ihr ringt, im Spiegel der Vernunft. Dieser Spiegel zeigt uns das Bild der vom Geiste geformten Welt nur, soweit sie vom Lichte der Vernunft beleuchtet werden kann, ebenso wie der Spiegel uns nur die durch das Licht bewirkte Gestalt der Gegenstände zeigt. Dieses spekulative Betrachten der Welt soll uns die Frage be-

antworten, was die Welt für uns, unserem vernünftigen Wesen gemäß ist. Die spekulative Betrachtung wird somit zugleich eine Begründung der Kultur sein, sie wird zeigen, was an vernünftiger Arbeit notwendig ist, welche Arbeiten notwendige Stufen vernünftiger Entwicklung sind, in welcher Ordnung, in welchem Zusammenhang sie stehen, was für uns wesentlich und was unwesentlich ist. Die spekulative Denkweise wird gemeinhin von den Menschen gescholten, die gar nicht wissen, was sie bedeutet. Man hält sie für eine unfruchtbare und anmaßende Beschäftigung weltfremder Geister, die es unternehmen wollen, mit ihrem eigenen Denken etwas auszumachen, dem die Wirklichkeit spottet. Man hält ihr Denken für ein unfruchtbares Konstruieren. Es muß zugegeben werden, daß die Spekulation nicht unserer gewohnten Betrachtungsweise der Welt im Leben entspricht, daß der Entschluß zur Besonnenheit und Einkehr ganzen Zeitaltern fremd ist. Aber es muß betont werden, daß die spekulative Anschauungsweise dem vernünftigen Wesen natürlich ist, denn deshalb ist es vernünftig, weil es die Fähigkeit hat, sein vernünftiges Wesen zu erkennen und nach den Gesetzen der Vernunft sein Leben und seine Arbeit zu leiten. Die Spekulation mißachtet die Wirklichkeit nicht, sie will sie erst gewinnen. Allerdings bedeutet hier Wirklichkeit etwas anderes als dem gemeinen Bewußtsein, dessen vermeintliche Wirklichkeit der spekulativ gewonnenen widerstreitet.

So wird die Spekulation vielfach gescholten, aber ihre Gegner fechten gegen sie, ohne die Bescheidenheit und Besonnenheit des spekulativen Denkers und ihre eigene Anmaßung und Blindheit zu erkennen. Auch dieser Vergleich mit dem Spiegel hinkt, dem Philosophen wird kein fertiges Instrument in die Hand gedrückt, nirgends bietet sich ihm das vernünftige Weltbild an; er muß mühsam den Spiegel erst herstellen, um das wirkliche und wesentliche im Leben darin zu erkennen. Aus dem Wirken des Selbst als einer zeitlosen ewigen Tat wird das Objekt abgeleitet und damit das Abbild des Wahren in der Erlebniswirklichkeit bezüglich seines Erkenntniswertes eingesehen.

Wir kehren mit dem Vorsatz, besonnen zu sein, in das Leben zurück, wir wollen nichts als wahr gelten lassen, was wir nicht selbst in seiner Vernünftigkeit im Geiste spekulativ eingesehen haben. In dem lebendigen Prinzip des reflexiven Ichs wird sich das objektive in immer neue Wirklichkeitssphären verwandeln. Der philosophische Sinn unserer besonderen Funktion ist das Denken, es ist das schöpferische Vermögen des Geistes, wirkliches und wahres Sein als

Objekte zu schaffen. Der Gegenstand des Selbst soll erst von uns verwirklicht werden, d. h. als notwendig allgemeingültig aus dem Vermögen des Geistes abgeleitet werden.

Das heißt Selbstbesinnung üben: Einkehr halten und alles von Grund auf im Geiste erneuern. Die Verzweiflung ist damit überwunden. Wir entschließen uns als Vernunftwesen zur selbstrettenden Tat.

Eine theoretische Ausführung der Methode ist an dieser Stelle nicht möglich, denn die Methode wird nur praktisch entwickelt. Wir entschließen uns daher, diesen Weg der schöpferischen Spekulation einzuschlagen und von dem Aufbau der Welt und ihrer Wirklichkeiten zu berichten.

Zweites Buch: Grundriß einer Philosophie als Metaphysik

Erster Abschnitt: Das Problem der Kunst

1. Kapitel: Die Frage als Urtat

Es war die Aufgabe des ersten Buches, uns aus der Mannigfaltigkeit des besonderen Erlebens und der Verschiedenheit des persönlichen Berufes, aus der Fülle der Erlebnisse und dem Wirrwarr der Kultur herauszuführen an einen Sammlungsort, wo alle Unterschiede besonderer Schicksale fortfallen und ein einheitliches Wahrheitsuchen als Schaffen eines wahrhaften Seins möglich wird. Abseits vom Lärm der Zeit und des Menschheitskampfes liegt dieser allgemeine Ort vor unserem inneren Auge in uns selbst. Mit dem Gedanken fassen wir entschlossen auf diesem Grunde Fuß. Ich brauche keinerlei poetische Schilderung dieser anhebenden Besonnenheit zu machen; es ist kein Parnaß, auf den die Muse den Dichter führt, sondern es ist der nüchterne und klare Ort vernünftiger Gedanken. Ich verspreche keine Erbaunng, will keine das Gefühl erhebende Rede halten, ich will nur zum selbsttätigen Aufbau des eigenen Ichs aufrufen.

Ich spreche nicht zu denen, die schon eine Wahrheit zu besitzen meinen und über sich selbst, das Leben und die Kultur völlig im klaren sind, ich spreche nicht zu denen, die glauben, mit ihrem Wesen und Charakter eine Welt beglücken zu können, sondern zu denjenigen, die noch an einer Not leiden, die ihr Nichtwissen beständig einsehen und in dem Strudel der Zeit nach Ewigkeit aufrichtiges Verlangen haben, die sich selbst erneuern wollen, ehe sie die Welt schulmeistern. Ich will auch nicht einen Leitfaden zur Charakterbildung altklug anbieten, ich will kein Rezept an die Hand geben, das Heilung verspricht, nicht sagen, wie man philosophieren sollte und möchte, sondern ich will selbst aus innerer Nötigung den Aufbau versuchen und jedermann auffordern, mitbauend zu helfen. In dem Ringen nach solchem ewigen Selbst wollen wir zusammen tätig sein, zusammen leben, das fordert die konkrete Philosophie, die nicht bloße Schulweisheit vortragen will.

Die Philosophie lockt nicht wie der Rattenfänger die unmündigen

Leute vor die Tore der Stadt; sie ruft diejenigen, die zur Wahrheitsliebe reif geworden sind, zu selbstbewußter männlicher Tat des Geistes. Der Sinn dieser Tat des Gedankens wird schwerlich jedem gleich einleuchten. Die Tat, so glauben viele, hat ihren Schauplatz allein in der Zeit und Geschichte, auf den Kampffeldern und in den Stuben der Staatsmänner, auf dem Markte und dem Tummelplatze des Lebens. Man sieht und fühlt nicht die Wirkung des reinen geistigen Tuns. Das Zurückgehen auf die Gründe und Prinzipien scheint völlig überher, eine Vorliebe und Anlage besonderer Art. Der Jugend vor allem scheint solches prinzipielle Denken greisenhaft und unverständlich. Es verbietet ihr niemand, erst einmal ihren Wünschen und Kränzen nachzujagen, den Himmel zu stürmen und ihre Kraft zu erproben. Alles aber, was sie erreichen wird, gründet sich auf den ewigen Geist, alles, was sie schafft, stellt sich der Kultur gemäß der Ordnung ein, die wir hier ableiten wollen. Das Wissen um sein eigenes Wesen kann den Schöpferischen nicht lähmen, sondern es wird ihm diejenige Besonnenheit mit auf den Weg geben, die er zur Erkenntnis seiner notwendigen Grenzen braucht. Es wird ihm einen Maßstab mitteilen, mit dem er alles selbständig zu beurteilen vermag. Es wird ihm die Überzeugung geben, daß die flüchtige Arbeit in der Geschichte, der Kultur trotz der Vergänglichkeit ihrer Werke einen ewigen Sinn hat.

Wiederum ist es unsere Aufgabe, den Ausgangspunkt klar zu bestimmen. Aber nicht darum kann es sich jetzt handeln, was uns zum „Fragen“ treibt, sondern die zeitlose „Frage“ will sich zu einem System der Probleme entfalten; es ist die Rede von der Frage schlechthin, die in ihrem Wesen und Begriff sich enthüllen soll. Auf unserem neuen Standort der Spekulation wollen wir Wahrheit zu schaffen suchen und zwar auf eine allgemeingültige und notwendige Weise. Alles was das Erleben als Objekt und Gegenstand anbot, hat sich als Schein erwiesen. Auf die Einsicht unseres Nichtwissens gründet sich das Wissenwollen von Gegenständen, die ihren Grund im Geiste haben. Dieser Gegenstand ist zu gewinnen. Wir suchen vom Standort tätigen Denkens aus das zu bestimmen, was im Gegensatz zum erlebten Objekt ein aktiv begründeter Gegenstand ist. Die Frage ließe sich also in ihrer notwendigen Form so bestimmen: was ist vom Vernunftstandpunkte aus das wahre Sein, wie ist die Gegenständlichkeit zu gewinnen, die wahrhaft oder, was dasselbe ist, durch das Denken möglich ist; was läßt sich an Sein denken, welcher Begriff des Objekts läßt sich ableiten?

Der Ausgangspunkt der Frage ist die Notwendigkeit, einen Gegen-

satz zu schaffen. Damit hebt die Entfaltung des Geistes an. Das reine Denken muß gegenständlich sein, übergehen zu etwas, das wahrhaft durch sich selbst ist. Wir haben uns darauf einzustellen, das zu beobachten und in der Ursprache des Geistes darzustellen, was von diesem Momente an sich als Gegensätzlichkeit entfaltet. Die Frage liegt in dem zur Entfaltung treibenden Moment, in der Notwendigkeit, etwas als Sein zu denken. Was das Denken selbst ist, und wie die Gegenstände sich ausnehmen werden, das wissen wir noch nicht, das eben steht in Frage: was soll alles in lebendiger Selbsttätigkeit geschaffen werden? Die Tat ist die Reaktion auf die unerträgliche Ruhe im Geiste; sie ist zugleich die Antwort, die Schritt für Schritt die lebendige vernünftige Frage begleitet. Die Frage ist ihrem Begriff nach nicht ein passives Abwarten irgendwelcher Einsichten, die mit dem Alter sich einstellen oder Weise uns mitteilen können, sie ist der notwendige Entschluß, selbst ans Werk zu gehen, dem zeitlosen tätigen Gedanken Folge zu leisten.

Es ist ein langer Weg, den der Mensch zurücklegen muß, bis er zur Einsicht gelangt, daß die Wahrheit nicht verhüllt irgendwo fertig auf den Entdecker wartet, sondern daß der Grund und Schlüssel zur Wahrheit allein in unserer Frage als Urtat der Vernunft in uns selbst liegt. Diese prinzipielle Tat ist aus der Not des Erlebenden erklärt, als erster Schritt des reinen Geistes begriffen. Will man den Ausgangspunkt der Frage bestimmen, so beachte man nicht das seelische Erleben, sondern dieses reine vernünftige Tun, unterscheide die einzelnen Momente und verknüpfe sie in ihrer notwendigen Beziehung und Gegensätzlichkeit. Damit gibt sich jeder, der richtig frägt, die Antwort selbsttätig. Die Selbstbesinnung ist Selbstschöpfung und Selbstgespräch. Kein Philosoph darf hoffen, dem anderen Wahrheit überzeugend mitzuteilen und zu lehren. Wahrheit ist nicht lehrbar. Die Überzeugung und Evidenz kann nur darin beruhen, daß das wahre Sein wirklich produktiv geschaffen wird. Ohne dieses Mitschaffen ist die Wahrheit nicht zu denken. Der Philosoph kann nur anregen und anspornen, daß jeder sich die Wahrheit selbst schaffe, sich selbst und die Welt in selbsttätiger Ursprünglichkeit des Geistes erneuere. Der Gegenstand der Philosophie, von dem ich rede, ist nicht für den, der müßig meine Worte liest. Was die Wahrheit hindert, ist nicht so sehr die Torheit und der Irrtum, als vielmehr die Trägheit. Es genügt nicht, daß man weiß, was man sein soll, sondern daß man tut, was man weiß. Wir dürfen nichts lehren, was wir nicht selbst sind, wir dürfen von keinem Sein sprechen, das wir uns nicht selber gegeben haben.

2. Kapitel: Bestimmung des Prinzips

Die Frage ist vom Zweifel und der Verzweiflung zu scheiden, sie ist die Wendung zum reinen Denken, eine Anregung des Wesens als des allgemeinen Subjekts zum Tun. Die Antwort ist die Rückwirkung und Äußerung der Vernunft in der Herausstellung und Schöpfung eines wahren Gegenstandes. Die Ableitung der Gegenständlichkeit aus diesem Tun verfolgt Schritt für Schritt die Denkhandlungen, die das Sein denkend schaffen. Der Zweifel, der aus dem Erlebnis stammt, reinigt sich, wird wesentliches Denken und setzt als solches selbsttätig das Objekt, das nunmehr im Denken sich als seiend begründet und somit für das Vernunftwesen gewiß und wahrhaft seiend ist.

Mit diesem Begriff und Wesen der Frage haben wir zugleich den Ausgangspunkt, das lebendige Prinzip der Welt gewonnen, deren Sein wir einsehen wollen, indem wir sie aus der Urtat des Geistes ableiten. Wir haben das Prinzip gewonnen, mit dem unsere Philosophie anhebt, auf das sich das ganze System gründet. Die Zeiten sind für immer vorbei, wo ein Philosoph auftreten kann, um aus materiellen Prinzipien, dem Wasser oder der Luft, dem Atom oder dem Licht, der Urzelle oder der Energie die ganze Welt zu erklären, wo man die Originalität der Philosophen durch die Besonderheit ihrer Erklärungsgründe kennzeichnet. Das Prinzip der wahren Welt kann nur in dieser Tat des Geistes gesucht werden, die das wahre Sein, das Objekt als Sache der Tat begründet.

Der Einheitsgrund, von dem wir ausgehen müssen, ist also ein lebendiges, tätiges Prinzip, ein vernünftiges, dialektisches Tun, aus dem wahres Sein sich ergibt, wenn man sich selbst in den Ausgangspunkt des Wesens hineinstellt, sich innerlich dieses Tun aneignet. Keineswegs gewährt die Einsicht in den Einheitsgrund schon eine blitzartige Aufhellung unseres Weltbildes; alles hängt vielmehr von der Konsequenz und Energie ab, mit dem unser Denken die vernünftige Schöpfung des wahren Seins mitzumachen versteht. Nichts anderes ist bisher mit diesem Ausgangspunkt der Frage und Antwort gewonnen als eine auf Freiheit sich gründende Grundhaltung des Geistes, die wir denkend einnehmen müssen. Ein prinzipieller Entschluß hat die Arbeit dauernd zu begleiten. Das Prinzip unserer Philosophie ist somit ein kontinuierlicher Vorsatz des Geistes, der die Entfaltung und Ableitung des Objekts aus dem reinen Subjekt begleitet. Es kann sich bei dem Gewonnenen nur um den Grundcharakter handeln, der unser weiteres tätiges Denken bestimmt, nicht um ein Fundament, auf dem wir alles Weitere aufzubauen vermögen.

Die erste Tat, die einen Gegensatz schafft, birgt damit zwar in sich alles Folgende, sofern der Charakter der freien Tat in allen weiteren Setzungen gefordert wird; aber es ist mit der Bestimmung solcher Grundhaltung noch kein System, keine Wahrheit gewonnen. Es handelt sich nur um das erste Moment in einem Gefüge des Geistes, das dem Ganzen durch seine Wesensart verknüpft, aber nicht für sich aus dem Komplex zu erwartender Tatmomente herauslösbar ist.

Haben wir das lebendige Prinzip als schaffenden Grund im Geiste begriffen und zu unserer eigenen vernünftigen Lebensform gemacht, so hängt die Tauglichkeit des Prinzips zur Erklärung und Deutung der Welt von der Ausdauer und Tatkraft ab, mit der jeder besondere Geist die lebendigen Taten des Grundvermögens in seiner ganzen Abfolge mitmachen kann. Das Prinzip ist somit keine einmalige Aufdeckung eines verschleierten Bildes der Wahrheit, sondern eine Forderung, die der Denker an sich selbst und seine Leser stellen muß, und zwar die Forderung ewiger Selbst- und Welterneuerung. Dieses Prinzip ist nicht neu oder originell, es ist so ewig alt und ewig neu, wie das Leben des Geistes selbst. Schon bei Plato finden wir diese lebendige Dialektik in vollster Entfaltung. Sorgfältig ist diese prinzipielle Haltung zu beobachten. Sorgfältig ist in der ganzen Folge in der Ursprache des Geistes von den Urtaten des Geistes, seinem Fragen und seinen Antworten Rechenschaft zu geben.

Jemand könnte den Wunsch äußern, dieses Prinzip seiner Lebendigkeit entsprechend zu benennen und durch eine Bezeichnung zu charakterisieren. Es darf uns nicht darauf ankommen, unserer Philosophie damit ein Merkwort zu geben; es kommt allein auf den wesentlichen Charakter dieses Ausgangspunktes an, der subjektiv oder idealistisch ist im Gegensatz zum Materialismus, der von Tatsachen ausgeht, während wir alle Sachen aus subjektiver Tat ableiten wollen. Man darf sich unter Idee nicht eine schattenhafte Abstraktion oder einen formalen Wert vorstellen, sondern das Prinzip als die lebendige Idee des Selbst ist konkret, es birgt in sich das Vermögen, alle Seinsweisen zu setzen. Es umschließt in sich alles, was es an wahrhaftem Sein für uns geben kann, indem es alles Sein selbsttätig hervorbringt. Dieses Prinzip ist somit unendliche Ursubstanz, geistige Tatkraft, ewige lebendige Tat, das Denken des Geistes; nur darf man mit allen diesen Begriffen keinerlei naturhafte Vorstellung verknüpfen, die das rein Geistige solchen Prinzips beeinträchtigen könnte. Man muß an jeden Philosophen die Forderung stellen, daß er substantiell, tatkräftig und tätig denke, damit ist nichts anderes gesagt, als daß er sich in das dialektische Prinzip

einstellen muß, daß er selbsttätig als Vernunftwesen die Kraft des Geistes nutzt. Es ist somit das Prinzip, das er sich selbst schafft, nichts außer ihm selbst, es ist das absolute Ich als Prinzip der Welt.

Wir haben es nicht mit einer logischen Formel, nicht mit einem toten Gedanken oder einer leeren Voraussetzung zu tun, sondern es handelt sich um eine lebendige Urmonade, die in sich Gegensätzlichkeit trägt und eine Welt zur Entfaltung bringt. Es ist der ideale fruchtbare Same der Welt. Die Monade hat schon in sich eine lebendige Struktur. Sie hat nichts gemein mit der naturhaften Monade Giordano Brunos; das Objekt oder die Natur ist nur der Möglichkeit nach in ihr enthalten.

Es geht nicht an, aus diesem Grundgefüge des Subjekts und Objekts, des schaffenden und geschaffenen, ein Moment herauszulösen und etwa die reine Denkform des Subjekts als das Prinzip auszugeben. Nur in der schöpferischen Beziehung zum Objekt hat das subjektive Denken irgendwelche Bedeutung für uns. Das Denken ist ohne das Gedachte völlig gegenstandslos. Wir können aus dem reinen Denken niemals zu einem Sein kommen, wenn es nicht selbst Grund des Gegensatzes ist, denn formal erschließen läßt es sich nicht, es muß geschaffen werden.

Ebensowenig ist es möglich, das objektive Moment von seinem Grunde abzulösen und eine Tatsache, deren Begründung versäumt wird, als letzten Grund aufzustellen. Jede Tatsächlichkeit ist Sache der Tat und ohne Tun nicht geistig zu erfassen.

Aber auch die Beziehung beider darf nicht als ein formales dialektisches Schema dem Verstande als Prinzip sich anbieten, sondern von der Lebendigkeit und konkreten Fülle dieses Anfanges hängt der Ertrag unseres philosophischen Tuns ab. Es soll ja aus diesem fruchtbaren Prinzip ein wirkliches wahrhaftiges Selbst, eine wirkliche Welt oder vielleicht Wirklichkeiten in denkbarer Form sich entwickeln, woraus die Bedeutung einer prinzipiellen Klärung erhellt.

Der Ausgangspunkt der Frage ergibt die erste Antwort. Ein lebendiger Ausgangspunkt für alles weitere Philosophieren ist gewonnen. Wir treten in das Leben dieses Einheitsgrundes ein und entwickeln den Gegenstand, das Objekt. Aus dem reinen Tun des Gedankens gewinne ich mich selbst als begründetes Sein zurück. Ich bin meiner selbst auf Grund des handelnden Denkens unmittelbar gewiß, indem ich mich als Objekt als Gegensatz zum reinen Subjekt denke.

Die Selbstbesinnung führt uns hier auf längst betretene Pfade. Es war das Verdienst des Descartes, diesen Ausgangspunkt des

Idealismus bestimmt zu haben. Der Cartesianische Satz cogito ergo sum berichtet von dem ersten grundlegenden Schritt des Geistes, und es mag uns heute, wo wir auf Jahrhunderte, die diesen Grundgedanken idealistischer Philosophie entwickelten, zurückschauen, seltsam erscheinen, daß man von diesem Satz so viel Aufhebens machen konnte. Seine Bedeutung kann nicht überschätzt werden, sowenig Descartes es verstanden hat, das von ihm Erreichte auszunützen. Nur blitzartig wird das Problem der Philosophie einen Augenblick in das richtige Licht gestellt, um dann wieder in Scholastik zurückzufallen. Der Inhalt des Satzes ist nicht damit ausgeschöpft, daß man ihn mit dem Verstande aufnimmt und auswendig lernt. Es kommt darauf an, ihn in schöpferischem Denken selber zu erzeugen. Nur so kann er wahrhaft verstanden werden. Nicht der Satz, sondern das zugrundeliegende vernünftige Tun erschließt seinen Sinn, und alle diejenigen Idealisten, die an der Entfaltung des Begriffs gearbeitet haben, waren gezwungen, sich mit diesem Satz des Cartesius auseinanderzusetzen, weil sie in der Tätigkeit ihres Denkens auf diesen Punkt kommen mußten. Der Sinn des ergo wird nur dem klar, der sich denkend selbst setzt. Es bedeutet keinen Schluß aus reinem Denken, sondern eine Folge des reinen Tuns.

Die Selbstbesinnung hat viele Mühe darauf verwendet, diesen ersten Schritt des Geistes völlig zu klären. Bei Descartes haben wir es mit einem rudimentären Funde zu tun, der so viel Schlacken an sich trägt, daß es jahrhundertelanger Arbeit bedurfte, um diesen Grundsatz in seiner Reinheit herauszuschälen. Windelband nennt diese Vorstellung von uns selbst „die komplizierteste und verdichtetste unserer Vorstellungen". In der Tat ist dieser scheinbar einfache, unmittelbar gewisse Satz des cogito ergo sum das verwickeltste Problem der Philosophie. Sowohl das Denken wie das Sein sind vieldeutig und deshalb in der Zerlegung der einzelnen Tatmomente erst aufzuklären. Das ergo, das die Beziehung von Subjekt und Objekt mehr andeutet als erklärt, ist in seiner Fülle aufzuweisen, und wir können ohne Übertreibung sagen, daß die gesamte Darstellung unseres Systems nichts anderes sich vornimmt, als diesen ersten Fund der idealistisch systematischen Philosophie auszuschöpfen, eben weil wir tätige Selbstbesinnung üben wollen.

Wir können rückblickend sagen: der Ausgangspunkt der Frage ist zugleich erstes Moment der Antwort. Unser Prinzip ist ein dialektisches Prinzip. Auf die Frage, die wir aus dem Leben an das reine Denken, seine Tätigkeit anregend, richten, erfolgt die Antwort als ein Erzeugen eines Objekts als Gegensatz.

3. Kapitel: Gewinnung des ersten Gegensatzes

Wir treten an den Ort der Reflektion und Spekulation zurück, den wir durch die befreiende Tat gewannen. Unser Denken hub mit dem Absehen von aller Erlebniswirklichkeit an, in der wir uns rettungslos dem Strome der Vergänglichkeit ausgeliefert sahen. Wir machten uns damit selbst zu freien Vernunftwesen, gaben uns Freiheit, die es jetzt auszunutzen gilt zur Erneuerung oder vielmehr zur Gewinnung unseres unvergänglichen Wesens im Geiste. Wir können uns aber nicht mit dem Ergebnis begnügen, aus der Freiheit des Subjekts ein objektives Sein zu gewinnen, sondern wir müssen auch Rechenschaft ablegen von der Seinsweise, die in Freiheit sich begründet; das Sein wird ja nicht vorausgesetzt.

Mit dem Setzen eines sich selbst gleichen Objekts ist das Objekt keineswegs bestimmt und der Gegensätzlichkeit und Unterscheidung vom Subjekt nicht Rechnung getragen. Es ist nicht einzusehen, wie in der Beziehung absoluter Gleichheit des Setzenden und des Gesetzten die Möglichkeit läge, über diesen völlig toten Satz hinauszukommen. In dem Denken eines Gegensatzes, eines vom Subjekt Unterschiedenen, liegt das schöpferische Moment, das die Freiheit kennzeichnet. Das tätige Subjekt ist das Allgemeine, in dem wir alles Besondere überwunden hatten; sein Gegensatz aber als Objekt der schöpferischen Freiheit ist eben als Gegensatz zu einem Allgemeinen nicht E i n e s, sondern V i e l e s, nicht A l l g e m e i n e s, sondern B e s o n d e r e s. Das Objekt, das die Freiheit schafft, ist die Möglichkeit unendlich vieler besonderer Objekte, es ist das unendliche Chaos, die Fülle als Produkt der Freiheit, die sich darin gefällt, ohne Schranken anderes zu setzen.

Indem dieses chaotische, unendliche Objekt gesetzt wird als das Nichtsubjektive, wird in ihm auf dieser Tatstufe noch keinerlei Unterscheidung gedacht. Weder ein besonderes Ich noch eine besondere Welt sondert sich in ihm ab. Das Objekt ist nur das Entgegengesetzte zu einem Subjekt, zu dem wir uns alle reflektierend und spekulierend gemacht haben. In der gewonnenen absoluten Fülle sind wir selbst als individuelle Objekte und alle Welten schlechthin eingeschlossen. Aber das Vermögen des freien Setzens vermag seine Freiheit zu einem w e i t e r e n S c h r i t t zu nutzen und aus dieser chaotischen Fülle eine Möglichkeit auszuwählen, e i n besonderes Objekt zu setzen. Sobald wir dazu übergehen, eine Möglichkeit aus der Unendlichkeit zu betonen, wie wir das im Selbstbewußtsein tatsächlich tun, so nutzt jeder für sich die Freiheit zur Bestimmung seines besonderen Subjekt-Objekts,

eben seines individuellen Ichs als einer Möglichkeit aus unendlich vielen. Das absolute Ich denkt alle diese besonderen Objekte in eins. Wir selbst tun nachdenkend nichts anderes als ein Beispiel unendlich vieler möglicher Objekte auszuwählen, ohne damit die Fülle der Möglichkeiten anderer Objekte außer acht zu lassen. Es handelt sich nur darum, zunächst die Seinsweise des Objekts an einem Falle zu verdeutlichen. Nehmen wir alle diese Setzungen in eins, so können wir sagen: die unmittelbare erste Setzung hat eine Unendlichkeit möglicher Objekte als Produkt der Freiheit zur Folge. Das Subjekt als allgemeines und identisches steht der Objektsfülle als dem Besonderen und ihm Widersprechenden gegenüber. Subjekt und Objekt klaffen als Gegensatz unvereinbar auseinander, das Gegensätzliche hat im subjektiven Gedanken seinen Grund.

Jeder spekulativ Denkende hat zunächst ein Interesse daran, sich selbst als besonderes Vernunftwesen zu erneuern. Dieses besondere Sein, über das wir uns zu verständigen haben, ist nicht das dumpfe, passiv aufgenommene Sein des Romantikers, sondern es ist unter Ausnutzung der Freiheit das unendlich Bestimmbare, die Unendlichkeit der objektiven Möglichkeiten. Wir setzen nicht unser kleines Ich allein, sondern die ganze Fülle möglicher Objekte, in der wir uns zu verlieren drohen. Greife ich aus dieser Möglichkeitsfülle ein besonderes Ich heraus, so gründet sich diese Absonderung auf eine neue Tat des Geistes, die aus Freiheit die Bestimmung einzelner Objekte vornehmen kann. Diese Auswahl besonderer Objekte hat einen neuen Gegensatz zur Folge: dem bestimmten Objekt als meinem Selbst wird die Fülle möglicher Objekte entgegengesetzt, die nicht das besondere Ich sind. Dadurch wird die Besonderheit meines Selbst durch die Einschränkung des Nicht-Ichs gesetzt, und die Seinsweise des ersten Gegensatzes erhält aus dieser Beziehung der Einschränkung eine besondere Bestimmung. Ebenso bekommt die Unendlichkeit der Möglichkeiten eine Form durch die Beziehung zum besonderen und bestimmten Objekt, das eingeschränkt wird. Das in der Unendlichkeit der Möglichkeiten als Eines gesetzte Ich ist nur durch Einschränkung aller derjenigen Objekte und Möglichkeiten denkbar, die „nicht Ich" sind. Das Objekt wird so in der Beziehung der Einschränkung gesetzt, und, da es sich um ein besonderes, nicht um ein allgemeines handelt, nicht gedacht im gewöhnlichen Sinne, sondern geschaut; es wird ein Selbst in einer Welt des Nicht-Ichs geschaffen. Schauen ist Denken des Besonderen. Wir gewinnen damit mehr, als Descartes gewann: wir finden uns vom Standpunkt der Reflektion aus in einer Welt des Nicht-Ichs vor, ohne die unsere

Bestimmtheit nicht denkbar ist. Die Setzung des Ichs hat eine Setzung des Nicht-Ichs, einer Welt, in der und durch die wir begrenzt sind, zur Folge. Dieses besondere Ich und das besondere Nicht-Ich klaffen nicht mehr auseinander wie das reine Subjekt und das unendliche Objekt, sondern es ist von vornherein in eine Beziehung, in gegenseitige Einschränkung gesetzt, die eine produktive Synthese beider ermöglicht. Diese produktive Synthesis als ein Vermögen der Vernunft müssen wir selbsttätig üben und davon ausführlicher berichten.

4. Kapitel: Die produktive Synthesis als Gestaltung

Man schreibt dem Denken im allgemeinen die Fähigkeit zu, Begriffe zu schaffen, so daß wir uns über das Gedachte verständigen können. Wenn ich diese Wand denke, so setzen wir diesen unseren Gegenstand in der allgemeinen Form der Selbstgleichheit, und dieser Begriff fixiert den Gegenstand für unsere weitere wissenschaftliche Behandlung. Ohne die Begriffe des Identischen, des Unterschiedenen, der Größe usw. ist eine Verständigung über diese Wand wissenschaftlich unmöglich. Dabei lassen wir alles Besondere, was nicht in solche allgemeinen Begriffe eingeht, in unserer Behandlung völlig außer acht. Die Besonderheit weicht den Gesetzen, die den Begriff Wand ausmachen.

Wenn ich aber im Selbstbewußtsein in der Fülle des Gegensätzlichen ein Ich auswähle, mein Ich setze, so schaffe ich ein Besonderes, über das eine Verständigung nicht in diesem Sinne möglich ist. Dieses besondere Subjekt-Objekt kann nicht Gegenstand irgendwelcher wissenschaftlichen Erörterung werden, weil es unter Ausnützung der Freiheit nur als ein besonderes gesetzt und aus der Unendlichkeit ausgewählt ist.

Es hat somit das Denken auch die Fähigkeit, ohne Begriff, d. h. nicht in allgemeiner Form, sondern in besonderer Gestalt, etwas als Besonderes zu setzen. Diese Funktion des Denkens ist eine notwendige, allem allgemeinen Begreifen vorangehende Stufe des Gedankens. Sie bezieht sich nicht auf die Form des Denkens, auf den Begriff, sondern auf den Inhalt, den Denkstoff, der erst gedacht werden soll. Die Freiheit setzt ein unendlich Besonderes, und in jedem besonderen Fall stellt sich das Besondere in der Einschränkung durch das Nicht-Ich dar. Diese Beziehung ist eine G e s t a l t, die nicht Begriff ist. Sie ist ein Gegensatz zum Begriffenen, das ohne Begriff geschaute und gesetzte Material. Die Gestalt ist die Form des geschauten Besonderen, soweit es sich gegen das Nicht-Ich abgrenzt und durch eine ihm allein zugeordnete Welt des Nicht-Ichs eingeschränkt wird. Das Wesen dieser

Gestalt besteht darin, daß sie unendlich mannigfaltig, in jedem Falle nur individuell ist, daß deshalb ein Objekt in dieser Gestalt niemals Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung sein kann, eben weil er ohne allgemeinen Begriff unter Ausnutzung der Freiheit als etwas Besonderes gesetzt ist. Keinen anderen Zweck hat das reine Denken mit dieser Setzung des Besonderen im Auge, als die Unendlichkeit der Möglichkeiten zu nutzen, in der Fülle die Kraft seines Urtriebes als principium individuationis zu bewähren. Die Art der Gewißheit, in der dieses Objekt gefaßt wird, ist unmittelbar. Es ist die intuitive Gewißheit, die sich nicht mitteilen läßt. Sie beruht auf der Tat, die das besondere Ich setzt und hinschaut in Beziehung zu einer besonderen ihm angemessenen Welt. Unendlich viele solcher Gestalten und Beziehungen eines Ichs und Nicht-Ichs sind möglich. Die Vernunft zeigt somit ein gestaltendes produktiv schauendes Vermögen, das aus der Urmonade, dem Urgegensatze, unendlich viele Monaden als Subjekt-Objektsbeziehungen herausstellt. Wir erhalten eine Unendlichkeit sich gegenseitig einschränkender und einander angemessener Subjekt-Objektspaare.

Wir gewinnen somit für uns selbst zunächst ein Sein, das uns in Beziehung zu einer eigenen Welt stellt, die abhängig ist von unserer bestimmten Gestalt. Wir haben in solcher Welt ein Sein, das Inhalt des Begriffs werden kann, das aber auf dieser Stufe der Tathandlung noch völlig ohne das Kleid des Begriffs geschaut wird. Es ist ein Sein, das auf absoluter Freiheit beruht. Das Gesetz, das diesem Sein gebietet, die Idee, auf die es sich gründet, ist die besondere Beziehung, die ganz allein für eine besondere Welt, für das besondere Subjekt-Objekt-Paar gilt. Diese Beziehung und Synthesis, die als vernünftiges Gesetz dieses abgeleitete Sein begründet, ist nicht ein Begriff, der nur Allgemeines setzt, sondern sie ist Gestalt eines besonderen Seins. Es gelten daher für diese Seinssphäre ausschließlich Prinzipien, die aus diesem Gesetz sich ableiten lassen, und nicht allgemeine Zwecke und Begriffe, sondern Prinzipien der absoluten Freiheit sind. Alles, was wir als Objekt erhalten, ist Produkt und Ausdruck unseres freien Tuns im Geiste; alles ist hier unmittelbar und gewiß, soweit es ein Besonderes in einer Beziehung und Gestalt ist. Das Denken als produktives synthetisches Vermögen zeigt sich als eine Funktion, die das Besondere setzt als das Vermögen der Gestaltung.

Aus diesem ersten Tun entspringt eine Seinssphäre, die einen dementsprechenden Charakter trägt. Die Seinsweise ist nur dem völlig klar, der nachdenkend frei sich ein solches Sein gibt und in Beziehung

zu einer ihm zugeordneten und angemessenen Welt steht. Glauben wir nicht, daß jedes Vernunftwesen dieses besondere Sein besitzt! Diese Sphäre auszubauen ist von vielen, vor allem in unserem wissenschaftlichen Zeitalter, versäumt worden. Damit ist die Freiheit verloren gegangen, und der eigentliche Grund aller Wirklichkeit ist in unserem rationalen Zeitalter, das die Unmittelbarkeit verächtlich behandelt, übersehen worden. Dieses besondere Sein ist erstes Grundsein, Produkt der ersten Tathandlung des Geistes. Wir geben und schaffen uns dieses Sein auf Grund der zu unserem Wesen gehörenden Freiheit. Wer es nicht mit gesetzt hat, dem ist diese Sphäre nicht Wirklichkeit.

Die freie Tat, die wir spekulativ aufdeckten, ist somit Grund und Gesetz, wodurch es uns möglich ist, uns als Vernunftwesen ein solches besonderes Sein zu schaffen. Schaffen der Vernunft und Erleben unterscheiden sich auch hier, so nahe sie sich zu berühren scheinen. Der Erlebende mag glauben, das besondere Sein, diese Wirklichkeitssphäre des Geschauten, passiv aufzunehmen; die Besonnenheit der Spekulation belehrt uns, daß wir aus dem Wesen der Vernunft aktiv uns und unsere Welt aufzubauen vermögen. Im Erleben ahmen wir auf mannigfache und zufällige Weise nach, was im Grundvermögen des freien Urtriebes als reine Gestaltung aufgedeckt ist.

Wir befinden uns hier an dem Punkte, wo wir in der Erlebnissphäre dem Nichts gegenüber standen, wo wir die Meinung als Irrtum aufdeckten, die in der Empfindung für gegeben annahm, was allein in subjektiver Tat als Objekt sich gründet. Hier erkennen wir, wie dieses Objekt als Sein dem Vernunftwesen nur etwas ist, sofern der Geist es in Beziehung setzt zu einem besonderen Subjekt, und was dieses Sein ist. Nur in dieser geistig bedingten Synthese ist das Objekt für uns ein besonderes Sein, das wir erste Wirklichkeit nennen.

Wir gewinnen ein in der Freiheit begründetes Sein, das wir uns selbst geben müssen, durch Bestimmung einer besonderen Welt. Diese notwendige Beziehung zu einer Welt des Nicht-Ichs macht diese besondere Seinsweise aus; wir haben nicht nötig, diese Welt außer uns auf eine mystische Weise aus der Idee Gottes in uns abzuleiten. Wir erhalten unser Sein als eine Bezogenheit, in einer Gestalt, die uns in Beziehung setzt zu einer besonderen Welt.

Wir haben uns somit in der Tat behauptet, uns aus nichts zu einem „Etwas" gerettet; dieses Etwas ist reiner Denkstoff, es ist noch nicht ein Sein der Wissenschaft, trotzdem aber ein in vernünftiger Schöpfung begründetes Sein. Es ist eine Gegenständlichkeit, die wir kennzeichnen als die ästhetische Wirklichkeit, die nur aus

subjektiven Prinzipien sich ableiten läßt. Die Welt des Nicht-Ichs oder die Natur, in die wir uns hier hineinfinden, ist ebenfalls nicht die Welt der wissenschaftlichen Erkenntnis; sie hat den gleichen Seinscharakter, wie das besondere Selbst.

Machen wir uns das zum Schluß an einem Beispiel klar. Schauen wir einen Baum an, so ist er für sich gegenständlich nur zu fassen in einer allgemeinen Denkform, die ihn zu dem sich selbst gleichen Baum macht; nur ein solcher Baum in allgemeiner logischer Form ist Gegenstand der Wissenschaft. Ein besonderes Sein erhält dieser Baum erst dann, wenn wir uns selbst als ein Besonderes in der Anschauung setzen und das Sein dieses Baumes in Beziehung zu unserem besonderen Ich als Nicht-Ich betrachten, wodurch er in Beziehung zu uns, d. h. in einer Gestalt gesetzt wird. Es ist das „ohne Begriff und Allgemeinheit" im Gegensatz zu unserem individuellen Ich geschaute oder gefundene — „empfundene" — ästhetische Objekt des besonderen Baumes. Wollen wir dieser Gegenständlichkeit Ausdruck geben, so können wir das nur unter subjektiven Gesichtspunkten mit Ausnutzung unseres schöpferischen Vermögens der Freiheit in einer Gestalt und einem Gebilde der Freiheit, das wir Kunst nennen. Kein anderer Zweck leitet uns bei solchem Ausdruck als die Absicht, das freie schöpferische Vermögen des Geistes zu betätigen und sein Werk als ästhetische Wirklichkeit abzubilden.

Oder fassen wir die Gegenständlichkeit des besonderen Ichs ins Auge. Dieses unser Sein ist nur im Verhältnis zu einer besonderen Welt; es ist nicht das gleiche für uns alle, sondern ein unendlich differenzierter Gegenstand, der aus der Einschränkung einer besonderen Welt sich ergibt. Unser besonderes Ich ist aus dieser Beziehung nicht loszulösen; es ist nur, soweit es dem Nicht-Ich entgegengesetzt und von ihm eingeschränkt wird. Es ist nur mitteilbar in einer Gestalt, die das Gesetz der Freiheit und des schöpferischen Beziehens ausdrückt.

5. Kapitel: Die Idee der Schönheit

Sehen wir uns diese gewonnene Beziehung oder Gestalt näher an, so ist darüber folgendes zu sagen: Innerhalb dieser Subjekt-Objektbeziehung ist das Subjekt als das besondere Ich Eines; das Objekt als Nicht-Ich dagegen ist die Mannigfaltigkeit einer besonderen Welt; die Angemessenheit dieser das Ich einschränkenden Welt erhält durch das Subjekt als das Eine ihren besonderen Charakter. Die Fülle des Objektiven wird dadurch in eine Einheit gesetzt, die es zum Gestalteten,

einheitlich Bestimmten macht. Die besondere Gestalt dieser Welt ist die Einheit des Mannigfaltigen. Die Gestalt ist das einheitliche Moment, das die Mannigfaltigkeit der Objektsfülle zu der besonderen Welt eines besonderen Subjekts macht. Eine solche Welt trägt in allen Teilen das Gesicht des besonderen Subjekts. Sie ist nur in der Synthese und Beziehung des Vielen zum Einen. Das Sein der künstlerischen Welt ist nur insoweit vernünftiges Sein, sofern es das Gesetz der Gestalt erfüllt. Nennen wir diese Gestalt Schönheit, Harmonie, Einklang, Einheit des Mannigfaltigen, so ist diese Idee die Form der besonderen Wirklichkeit. Wir suchen ja hier nicht ein formales a priori der künstlerischen Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit selbst als begründetes Sein: wir leiteten eine ästhetische Seinsweise aus dem synthetischen Vermögen des Geistes ab.

Es gibt immer nur eine besondere begründbare Wirklichkeit, soweit ihr die Idee der Schönheit anhaftet, ihr Gestalt und Sein gibt. Die Idee der Schönheit ist mithin immer eine besondere, reale Idee. Das, was uns allen in der Erlebnissphäre allgemein erschien, die vermeintlich gegebene und erlebbare Welt der Wirklichkeit, sie ist nur, sofern sie durch eine solche Idee des Einklangs real geworden ist, d. h. sofern sie gestaltet wird vom Geiste mit Bezug auf ein besonderes Subjekt, gemäß einem individuellen Gesetz der Schönheit.

Wir sind mit der Beobachtung der sich selbst behauptenden Tat schon weit in das Problem der Ästhetik hineingekommen und haben spekulativ die Gründe der ästhetischen Wirklichkeit gewonnen. Der aus der Urtat des Geistes gewonnene Gegenstand ist in seiner Urform als Grundsein erkannt. Diese Urform ist eine Synthese der Beziehung des Ichs und Nicht-Ichs, die umfassende Idee aller ästhetischen Wirklichkeit.

Die Subjekt-Objektbeziehung, die in der Idee der Schönheit gefordert wird, bezieht sich nicht auf das absolute Subjekt der Spekulation, sondern auf das einzelne Subjekt, das als Besonderes gesetzt ist. Setzen wir dieses mit dem absoluten reinen Subjekt gleich, so verändert die Seinssphäre völlig ihren Charakter. Das besondere Subjekt löst sich in das allgemeine auf, und die Unendlichkeit besonderer Welten würde durch Zuordnung zu dem allgemeinen Subjekt selbst nur eine, allgemeine Wirklichkeit, die kein individuelles Prinzip mehr kennt, sondern nur allgemeine Begriffe. Die Gestalt wäre nicht mehr unendlich differenzierbar, sondern nur eine einzige absolute Schönheit, die für das endliche Vernunftwesen Mensch nicht realisierbar ist.

Es ist das Eigentümliche der Idee der Schönheit, daß sie Subjekt

und Objekt als besondere in ihrer Beziehung bewahrt. Sie fordert eine besondere Wirklichkeit als Grundlage, als Material, auf dem wir fußen, um von hier aus zu einem allgemeinen Begriff des Subjekts in der Ethik, des Objekts in der Naturphilosophie fortzuschreiten. Die Schönheit ist der Grund einer erlebbaren Welt, einer Welt der Wahrnehmung und der Persönlichkeit. Sie ist als Urform ein vernünftiges Gesetz, aber ein individuelles Gesetz, da sie die Ausnützung der Freiheit, die Besonderheit und Unendlichkeit fordert. Sie ist dem moralischen Gesetz entgegengesetzt, das für alle gilt. Die Idee der Schönheit kann in der Urform nicht abstrakt anschaulich gemacht werden, da sie nur in der besonderen Realisierung wirklich ist. Als Idee unendlicher Gestaltungsmöglichkeiten ist sie kein absolutes Maß; sie fordert vielmehr die Differenzierung der Gestalten.

Auch die absolute Schönheit kann in der ästhetischen Wirklichkeit nicht als Maß dienen. Denn die eine Welt, die der absoluten Schönheit entsprechen würde, ist ein Grenzfall, der das Wesentliche der künstlerischen Wirklichkeit, eben ihre Differenziertheit, aufhebt und so die künstlerische Wirklichkeit zu einer theoretischen, vom reinen Denken bestimmten Welt macht; die Gestalt als unendliche Beziehungsmöglichkeit geht hier über in die allgemeine Beziehung des Begriffs, als Form einer allgemeinen Welt.

Die Unendlichkeit der Idee entspricht der Unendlichkeit der ästhetischen Gegenständlichkeit, deren Bestimmung dem Logiker Schwierigkeiten macht. Die Schönheit ist immer nur in besonderer Verwirklichung. Das Paradies, das Gott schuf, ist nicht an sich schön; es wird erst schön durch Hineinsetzung des besonderen Menschen, wodurch Gestalt, Schönheit, d. h. Beziehung vom besonderen Subjekt zum Nicht-Ich möglich wird. Sobald der Mensch die Reinheit der Empfindung aufgibt und nach Erkenntnis dieser Welt strebt, schließt sich das Paradies hinter ihm. Die schöne Welt weicht der Welt der Zwecke, und das Gesetz des Todes herrscht. Erst die Erlösung von Schuld und Tod führt die Seligkeit, d. h. die schöne Welt zurück.

Die Idee der Schönheit als Grundgesetz besonderer künstlerischer Welten wird in der Regel mit den Werten der Wissenschaft, der Moral, des Rechts in einem Atem genannt, als sei sie diesen gleichartig. Das konnte nur so lange geschehen, als man sich scheute, die Ästhetik im System der Philosophie auszubauen und ihr den gebührenden Platz einzuräumen. Die Ästhetik erscheint meist als ein Schlußkapitel des philosophischen Systems, mehr der Vollständigkeit halber, als aus innerer Notwendigkeit behandelt. Plato hat das Problem des Schönen

als die schlüpfrigste und schwierigste Frage bezeichnet und mit der Ästhetik, als dem Gipfelpunkt, sein philosophisches Werk gekrönt. Die Proportion gilt ihm als die Idee der Schönheit, zugleich als Grund der Möglichkeit einer Welt überhaupt. Die Scheu vor der Ästhetik liegt vielleicht mit Recht in der Schwierigkeit dieses Kapitels begründet. Denn hier versagt alle formale Analyse, hier entscheidet es sich, ob ein Philosoph substantiell, urtätig zu denken vermag. Die Idee der Schönheit fordert mehr, als wir mit dem Verstand begreifen können, weil sie Welten fordert ohne Verstandesbegriff. Sie fordert eine Unendlichkeit harmonischer Welten, deren jede ihr reales Subjekt hat.

Die Idee der Schönheit gilt nur für den besonderen schöpferischen Geist als einmalig individuelles Gesetz, das ihm gebietet, die Harmonie auf besondere Weise zu verwirklichen, sich in Beziehung zu setzen zu seiner Welt. Die Idee der Schönheit spaltet die Menschheit und die Wirklichkeit. Sie fordert die Einsamkeit, Begriffslosigkeit und Zwecklosigkeit. Sie fordert die Ausnützung des Grundvermögens des Geistes, das man auch den Spieltrieb genannt hat.

Der Charakter der ästhetischen Wirklichkeit ist durch die Idee der Harmonie bestimmt, aber diese Seinsweise ist in ihrer Wirklichkeit unendlich mannigfaltig. Jeder Mensch, der sich in eine Welt des Nicht-Ichs setzt, lebt völlig geschieden von jeder anderen Welt. Seine Welt gehört ihm allein. Gemäß dem Gesetze der Schönheit setzt jeder, der seine eigene Welt hat, zugleich unendlich viele Welten, die nicht ihm gehören, unendlich viele Subjekte, die nicht er selbst sind. Ein Kampf aller gegen alle herrscht auf dieser ersten Stufe der Tatsächlichkeit. Jeder erkauft ein harmonisches Sein nur mit völliger Abgeschlossenheit. Hebbel sagt: „Leben heißt tief einsam sein." Wir lassen zunächst die Frage beiseite, ob die Idee der Schönheit auch eine Verknüpfung und Geselligkeit der Individuen fordert. Hier liegt uns zunächst daran, das Grundgesetz zu erfassen, durch das ein besonderes auf Freiheit beruhendes Sein möglich wird. Die Schönheit ist das Gesetz des freien Spieltriebes der Vernunft, der als Einbildungskraft und schöpferische Phantasie unendlich viele harmonische Welten zu bauen vermag.

Ich denke, d. h. schaffe mich und eine besondere Welt schauend, so daß ich jetzt mich vorfinde in meiner selbstgeschaffenen, mir angemessenen Welt. In dieser Welt habe ich ein Sein und unterstehe ich allein dem Gesetz der Schönheit. Wie das absolute Ich unendliche solcher Welten denken und bilden kann, so denke ich, die Schöpferkraft nachbildend, meine Welt als eine von unendlich vielen. Ein absoluter

Atomismus ist die Folge, eine Verständigung unter den isolierten Welten als Monaden erscheint als ausgeschlossen. In dieser Seinsweise, die dem Grundgesetz der Schönheit untersteht, herrscht absoluter Individualismus.

Trotzdem beansprucht jede dieser Welten Objektivität, denn sie ist ja vernunftbegründet; sie ist wahrhaft gegenständlich, dem Gesetze entsprechend. Diese Objektivität beansprucht jede ästhetische Wirklichkeit, indem sie allen unschöpferischen Geistern ihre Welt als Heimat anbietet, ihnen ermöglicht, in dieser besonderen Welt wirklich zu leben. Der Unschöpferische erlebt passiv die Gegenständlichkeit einer fremden Welt; sie wird ihm fertig geboten. Er stellt sich in die Einheit hinein, übernimmt die Synthese und hilft im Sinne dieser einen Schönheit die Welt ausbauen. Objektivität besitzt die besondere Welt gegenüber dem Empfänglichen, der sich nicht selbst behauptet, nicht selbst eine Welt schafft. Jede der Welten ist objektiv, sie hat ihre Berechtigung, sie fordert Anerkennung, eben weil sie begründet, also wirklich ist. Sie selbst erkennt alle anderen Welten an, da sie ja selbst unendlich viele andere Welten neben sich als möglich setzt. Die Objektivität der ästhetischen Wirklichkeit gründet sich in dieser ausdrücklichen Erfüllung einer Möglichkeit unter Anerkennung und Mitsetzung unendlich vieler anderer Welten. Gäbe sie den Anspruch auf Objektivität auf, erkennte sie nicht jede andere freie Welt als wirklich an, sie würde ihrem eigenen Prinzip der Freiheit widersprechen. Diese Objektivität aber ist zu scheiden von der Objektivität des Kunstwerkes, die später zu behandeln ist.

6. Kapitel: Die Beziehung zur Sinnlichkeit und die Grundformen des ästhetischen Seins

Das wäre das Ergebnis des ersten Schrittes der Selbstbesinnung. Wir geben uns aus Freiheit ein Sein, das dem Gesetz der Schönheit untersteht. Das Cogitare stellt sich heraus als ein Denken des Besonderen, als ein Gestalten. Das Sein ist ein besonderes in Beziehung zu einer angemessenen Welt. Wir sind also jetzt begründeterweise ein reales Subjekt-Objekt in einer ihm zugeordneten objektiven Welt. Wir haben somit Welt und Ich zugleich aus der Reflektion abgeleitet. Wir haben den Wesenskern als das realste, als Grundstufe der Wirklichkeit, zugleich im Zusammenhang mit einer wirklichen Welt erhalten, und dieses Sein, das nichts zu tun hat mit natürlichem biologischen Sein, ist Produkt des reinen Schauens und Setzens im

Geiste. Indem wir diese Form des wesentlichen Lebens übernehmen und gemäß dem reinen Schaffen und Erleben unser Verhältnis zur Welt geistig bestimmen, verwandeln wir jedwede Beziehung, die wir natürlicherweise in unserer Sinnlichkeit zur Welt haben, in eine geistige. Das reine Schauen ist das wesenhafte Tun, dessen Vorbild wir nachahmen mit unseren Sinnen, die uns mit der Welt verknüpfen. Durch das Schauen des reinen Subjekts erhalten die besonderen Schauweisen des natürlichen Subjekts, die Sinne, die Möglichkeit, sich zu vergeistigen, sich eine vernünftige Form zu geben. Wir vermögen sinnlich in Beziehung zu einem selbstgesetzten Ich eine objektive Welt für die Sinne zu schaffen, die gemäß dem Gesetz der Schönheit eine gestaltete Welt wird, sofern sie einem besonderen Subjekt zugeordnet wird.

Das Schauen ist die Form der reinen Empfindung, die wir auf mannigfache Weise psychologisch nachahmen können. Das Schauen der Spekulation ist nicht unserem sinnlichen Sehen nachgebildet, sondern das Sehen des natürlichen Menschen wird auf Grund des vernünftigen Schauens zu einer Möglichkeit geistigen Tuns, indem die Passivität des mechanischen natürlichen Sehens zu einem aktiven gestaltenden Sehen wird. Das Tier kann nur Gegebenes mechanisch aufnehmen; es hat nur ein Sehbild, das gesetzlich zustande kommt. Wir Menschen überwinden als Vernunftwesen die mechanische Sinnlichkeit und machen daraus ein freies geistiges Vermögen, indem wir dem Grundgesetz der Gestalt entsprechend die Einheit des Mannigfaltigen herstellen und synthetisch schauen unter Wahrung der subjektiv bestimmenden Prinzipien. Die Art und Weise, wie wir als natürliche Geschöpfe mit der Welt in Beziehung stehen, d. h. die Organe unserer Sinnlichkeit sind von diesem Standort des Systems aus gesehen zufällig, aber wir vermögen als besonnene Wesen die Urtaten des Geistes einzusehen und uns mit den zufälligen Sinnen den notwendigen Tathandlungen des freien Wesens anzupassen und frei und vernünftig mit den Sinnen eine besondere Welt zu gestalten, gleichviel welches dieser Sinn ist.

Jede Nachahmung des reinen Schauens hat einen doppelten Gegenstand zu setzen gemäß dem Gesetz der Schönheit und Harmonie, einmal richtet sich das Schauen auf das Subjekt-Objekt als das Ich, ein anderes Mal auf die ihm zugeordnete Welt. Nach innen und außen wendet sich die produktive Anschauung, die wir das eine Mal den inneren Sinn, die Empfindung oder das Gefühl nennen, das andere Mal aber als Wahrnehmung bezeichnen können. Sind auch beide Beziehungen und Sinne immer am Aufbau der anschaulichen Wirklichkeit verbunden, so scheiden sich ihre Grundformen doch deutlich.

Der äußere Sinn der Anschauung, als Urform äußeren Erlebens betrachtet, ist der Möglichkeit nach die Einheit des mannigfaltigen Nicht-Ichs, die Synthese der Fülle des Besonderen. Was ist diese Einheit und Synthese? Es ist die freie, unendliche Beziehungsmöglichkeit der Mannigfaltigkeit. Diese Synthesis des einzelnen, als eine Ordnung, die auf Freiheit sich gründet, ist nur denkbar in der freien Form des Zugleich und seiner Bezogenheit in einer Einheit, d. h. in dem ästhetischen Raum.

Das Sein der Welt, in der wir uns als besonderes Selbst setzen und einschränken, ist in der Grundform der Anschauung allein im Raume denkbar. Dieser ästhetische Raum ist die Grundform aller sinnlich-ästhetischen Erfahrung.

Dieser Raum ist von dem mathematischen Raum zu scheiden; er ist nicht ein gesetzlicher Beziehungszusammenhang, der allgemeiner Gegenstand einer Wissenschaft sein könnte, sondern er ist der besondere Raum als Freiheit der Gestaltungsmöglichkeit, als Spielraum jeder ästhetischen Welt. Dieser besondere Raum ist im Verhältnis zum mathematischen Raum die Materie, die erst von dem Begriff logisiert werden muß, um zu einem mathematischen Raum zu werden.

Die Einbildungskraft, die in dieser freien Form der äußeren Anschauung herrscht, kennt keine Gesetze außer der Regel der Schönheit, die eben ein individuelles Gesetz ist und Freiheit fordert. Dieser ästhetische Raum ist die Möglichkeit freiempfundener Objekte, und alle Beziehungen des Mannigfaltigen erhalten ihr Maß allein von der subjektiven Empfindung des Subjekt-Objekts, die die Einheit des Mannigfaltigen bestimmt. Nur die selbstgesetzte Beziehung und Gestalt hat in diesem Raum Gültigkeit, jede gesetzliche Form, jeder Begriff widerspricht dem ästhetischen Sein, das aus ganz anderen Prinzipien konstituiert wird, als die wissenschaftliche Welt, die als allen gemeinsamer Gegenstand gewußt wird, gar nicht in jedem besonderen Fall erst geschaffen zu werden braucht, sondern als allgemeiner Gegenstand in der Form des Verstandesbegriffs sich darbietet.

Immer wieder schleicht sich der wissenschaftlich-gesetzliche Raum in die Arbeit an der ästhetischen Wirklichkeit ein. So hat die wissenschaftliche Perspektive großes Unheil in der Kunst angerichtet, und wir können die Verwechslung von wissenschaftlicher Richtigkeit und ästhetischer Wahrheit alle Tage bei der Beurteilung von Werken der Kunst beobachten. Die Entdeckung der Perspektive in der Renaissance ist ein Erfolg des Aufblühens der Wissenschaften. Die Wichtigkeit der Entdeckung braucht nicht verringert zu werden. Aber die wissen-

schaftliche Perspektive ist nur ein technisches Hilfsmittel für den Künstler, kein Gesetz, das der Schönheit irgendwie ins Handwerk pfuschen darf.

Der ästhetische Raum ist nichts anderes als die Veräußerlichung der inneren Form der Empfindung; denn das Außen ist nur in Beziehung zum Innen. Die äußere Form stellt als Zugleich und Ordnung des Mannigfaltigen dar, was in der Empfindung oder inneren Anschauung nacheinander und Folge ist. Diese Folge ist die Grundform innerer Anschauung, die Zeit.

Das Band, das dem Wesen nach Raum und Zeit verknüpft, wird hier klar. Der Baum, als Nicht-Ich gefaßt, ist einem besonderen Ich angemessen geschaut. Dieses äußere Objekt, das besondere Sein des Baumes, ist anschaulich nur in der Grundform des Raumes: richte ich aber die Anschauung nicht auf das Objekt, sondern auf das eingeschränkte Subjekt-Objekt, das diesem Nicht-Ich zugeordnet sein muß, so fasse ich mich selbst als Empfindung, schaue mich selbst in der freien Folge der Empfindungsmomente, d. h. in der ästhetischen Zeit. Beide, Zeit und Raum, sind durch das Leben des Geistes, das notwendig diesen Gegensatz setzt, wesentlich in der Synthesis verknüpft, einander angemessen. Ich kann einer ästhetischen Wirklichkeit in diesen doppelten Grundformen Ausdruck geben, in der äußeren Anschauung des Raumes und der inneren der Zeit. Wir werden später sehen, wie alle Künste als System sich aus diesen beiden Grundformen ableiten lassen.

Die Zeit ist die Grundform der inneren Anschauung, die sich in der äußeren Form darstellen kann, ebenso wie die Zeit mit ihrer freien Form der Folge eine objektive Welt auszudrücken vermag. Die Zuordnung beider ist gefordert durch die Regel der Schönheit und Gestalt. Auch diese Zeit kennt kein anderes Maß, kein anderes Gesetz, als die Idee der Schönheit. Sie beruht auf Freiheit. Die in der Form der Zeit sich schauende Empfindung kennt keine mechanische Bestimmung. Sie ist die Urform innerer produktiver Anschauung, die aber nicht abzutrennen ist von dem ihr zugeordneten Raum. Sie ist die freie Bewegung und Folge, die in räumliche Gestalt sich umzusetzen vermag. Sie ist eine Seite der individuellen Wirklichkeit, der eine Pol der notwendigen Zuordnung von Ich und Welt. Die Zeit ist das Element endlicher Geister, die das ewige zeitlose Tun nachahmen und sich zum reinen Geiste frei zu erheben suchen in der Schöpfung einer persönlichen und individuellen Welt. Mit der objektiven Welt des Nicht-Ichs im Raume ist immer zugleich auf Grund derselben Freiheit das Ich in der Form des freien Lebens, in der Zeit

gesetzt. Die Zeit ist die Grundform eines Grundseins, das Realste, das wir zu bestimmen vermögen. Mit ihr hebt das Leben an, Ewiges zu realisieren in der Seinsweise der besonderen ästhetischen Wirklichkeit. Die Zeit ist die Form und das Schema der Grundanschauung des Geistes, aber nur eine Seite, ein Pol des ursprünglichen Gegensatzes vom besonderen Ich und seiner besonderen Welt.

7. Kapitel: Die aktive Sinnlichkeit als Schöpferin unendlicher individueller Welten

Bisher war die Rede nur von einer reinen Anschauung, die noch frei ist von jeder Art und Weise, die Welt sinnlich zu schauen. Die ästhetische Wirklichkeit in ihrer Urform ist noch nicht eine gesehene, gehörte oder gefühlte Welt, sondern die reine Unendlichkeit und Möglichkeit solcher realen Empfindungswelten. Erst wenn die besonderen Sinne dieser Urform entsprechen, die Sinnlichkeit sich vergeistigt, erst dann wird die sinnliche Welt zu einer Erscheinung des Geistes, an der sich das gestaltende Vermögen bezeugt und bewährt.

Entsprechend diesen Grundformen müssen wir auch die Anschauung in ihrer sinnlichen Erscheinung in doppelter Weise fassen, als innere Schauung durch den inneren Sinn der Zeit, als äußere Empfindung in mannigfaltiger Sinnlichkeit durch die äußeren Sinne im Raum.

Nicht die Sinnlichkeit als solche vermag eine besondere Welt aktiv zu schauen, sondern nur diejenige sinnliche Wahrnehmung, die im Wesen ist, sich mit dem Geiste verknüpft, seine Urform annimmt und damit den passiven Charakter eintauscht gegen reine Aktivität und Schöpferkraft. Die Sinnlichkeit betätigt sich in der Form des Geistes in besonderer mannigfaltiger Wirklichkeit; sie stellt sich in den Dienst des Geistes. Ihre Wirklichkeit als Objekt geistig-sinnlicher Anschauung ist von der gemeinen sinnlichen Wirklichkeit völlig verschieden. Was wir mit den Sinnen fassen, fühlen, sehen, hören, ist an sich keine ästhetische Wirklichkeit, sondern ein Chaos punktueller Empfindungen, die passiv aufgenommen werden, keinerlei Ordnung und Gestalt, keine Einheit des Mannigfaltigen verraten. Die geistig sinnliche Welt, die unter der Regel der Harmonie steht, ist Produkt eines Anschauungsvermögens in bestimmter geistiger Gestalt, und diese Gestalt ist gebunden an eine besondere Innerlichkeit, an das besondere ihr zugeordnete Ich. Sie ist eine Wirklichkeit, die durch das Schauen, als synthetisches Vermögen, durchlebt und geformt ist. Sie trägt das Angesicht des endlichen Geistes, der sie schuf. Sie ist ein Nachbild des absoluten

Geistes, den die Anschauung nachahmt. Die reine Anschauung ist der Grund und die Urform derjenigen sinnlichen Wahrnehmung, die nicht passiv aufnimmt, wie beim vernunftlosen Tier, sondern produktiv Welten schaut und gestaltet, von denen wir in der Kunst Zeugnisse erhalten.

Anschauung und Sinnlichkeit entsprechen der dialektischen Bewegung der Frage und der Antwort, der Verzweiflung und der Selbstbehauptung. Aus ihrem Leiden und Tun wird die Unruhe des Geistes erzeugt, die der Ausgangspunkt alles vernünftigen Lebens ist. Selbst dort, wo wir sinnlich als Geschöpfe der Natur gebunden bleiben und in der Vergänglichkeit als zufällige Vertreter unserer Gattung erscheinen, auch dort sind wir erst wirklich, wenn die Selbstgestaltung, das Geistige siegt und die ungeistigen Beziehungen der Naturgeschöpfe veredelt werden. Gerade da, wo die Natur als vermeintes Sein am stärksten sich durchzusetzen scheint und nach der Herrschaft strebt, da beobachten wir das Ringen des Geistes, das Schaffen einer schönen Welt am klarsten. Auf Grund natürlicher Leidenschaft das Bestehen des Objekts an sich zu behaupten ist verkehrt. Die sinnliche Natur ist nicht, ehe sie nicht gestaltet vom Geiste ist.

Die Kunst ist der Spiegel, die Objektivation des in Anschauung und Sinnlichkeit schöpferischen Geistes. Lassen wir aber die Kunst als Kulturgegenstand beiseite, und fassen wir allein das ins Auge, was wir als Wirklichkeit, d. h. als begründetes wahres Grundsein spekulativ erhalten haben, so können wir sagen: wir haben unendlich viele mögliche Welten abgeleitet, in denen eine subjektive und eine objektive Individualwelt einander zugeordnet sind. Nicht eine Welt ist das Ergebnis, wie sie die Erkenntnis anstrebt, sondern unzählige, die aber trotzdem eine Notwendigkeit in sich tragen, sofern sie der Freiheit der Vernunft entspringen. Mit Bezug auf einen Verstandesbegriff ist diese Fülle anschaulicher Welten nur Materie, denn sie ist nur in der reinen Anschauung als besondere Welt, noch nicht ein Gegenstand in der Form des logischen Begriffs. Für die geistige Anschauung erhalten wir der Möglichkeit nach eine Fülle der Gestaltungen, die an der Materie der Sinnlichkeit in Erscheinung treten.

Ob nun der einzelne diese Grundlage aller Erkenntnis, eine eigengestaltete Welt, besitzt, ob eine Zeit oder eine Nation sich eine solche geformte Sinnlichkeit in der Geschichte schuf, geht uns hier nichts an. Indem wir spekulativ den Vernunfttaten mittätig gefolgt sind, haben wir alle nachdenkend und nachschauend eine solche besondere harmonische Welt uns geschaffen, und ich kann jetzt voraussetzen, daß die

Seinsweise der ästhetischen Wirklichkeit dem Leser klar ist, da ich sie aus seinem eigenen vernünftigen Vermögen aufgebaut habe.

Wir haben dieser Wirklichkeit gegenüber in der Tat zwei verschiedene Standorte. Wir können sie sinnlich aufnehmen, wie jedes mit Sinnen ausgerüstetes Naturgeschöpf; wir können uns selbst vorfinden und uns an solchem Leben in der Natur genügen lassen, d. h. sie erleben; — oder wir können beides innen und außen geistig sinnlich von uns aus gestalten und unsere Freiheit als Vernunftwesen ausnutzen. Zu diesem letzteren soll uns die Besonnenheit führen.

Wir sinken durch die Beziehung zur Sinnlichkeit nicht in die Zuständlichkeit zurück. Das bloße Dasein mußte sich an einer Empfindung genügen lassen, die passiv den Gegenstand aufnimmt. Wir dagegen haben die auf Grund vernünftiger Anschauung aktive sinnlich gestaltende Kraft im Auge, in der die Empfindung sich eine Welt aufbaut, die der Idee der Schönheit entsprechen soll. Die Empfindung ist also auch hier nicht ein zuständliches Wohlgefallen an einer gegebenen Welt, sondern sie ist ein freier Trieb des Vernunftvermögens, das sich der Möglichkeit nach eine besondere Welt schafft. Der ästhetische Gegenstand ist nicht begrifflich bestimmbar, sondern nur in der Anschauung gegeben. Daß es sich aber im Sinne der Erkenntnis (vernunftbegründeten Wahrnehmung) um einen Gegenstand handelt, geht daraus hervor, daß wir es nicht mit Gegenständen willkürlicher Einbildung zu tun haben, die wie Träume nur subjektive Bedeutung für den im Traume Erlebenden besitzen, sondern wir nehmen für diese besondere Gegenständlichkeit eine Objektivität in Anspruch, die sich allerdings nicht wie die wissenschaftliche Gültigkeit als zwingend für alle erweist, aber auf die freie Zustimmung und Anerkennung aller rechnet.

Wären die Menschen alle gleich, besäßen wir alle das totale Vernunftvermögen der Einbildungskraft, so würde jeder einzelne von uns völlig in seiner Welt leben. Jeder hätte ein vernünftiges Anrecht auf seine eigene Empfindungswelt, aber mit gleichem Recht könnte jeder von jedem die Zustimmung und Anerkennung seiner besonderen Wirklichkeit fordern. Es müßte sich jeder in jede Welt versetzen können, d. h. jeder müßte das Vermögen haben, den Gegenstand des anderen objektiv und real nachzuschauen. Ein Ringen unendlicher Welten, ein Streit neben völliger Duldsamkeit würde diese Gesellschaft vollkommener Vernunftwesen charakterisieren. Nun aber ist diese Vollkommenheit nie zu finden. Vielmehr herrscht ein Kampf aller gegen alle. Es ist seltsam, diejenige Vernunfttat, die nichts Geringeres erstrebt, als die

Harmonie des Ichs und der Welt, deren Sinn es ist, die schöpferische Gestaltung in die Wirklichkeit einzuführen, den Menschen Freiheit und Freude zu gewähren, die gerade weckt einen gehässigen und neidischen Klang im Wettstreit der zu ihr Berufenen. Allerdings ist daran vor allem die Unbesonnenheit der Menschen schuld, die das Wesen des ästhetischen Gegenstandes als ein Produkt der Freiheit nicht einsehen und, je weniger sie selber schöpferisch sind, desto mehr sich einbilden zu wissen, was die schöne Welt sei; sie beharren träge in der Aufnahme eines gegebenen, völlig ungeistigen Gegenstandes.

Der Besonnene kehrt vom Standort der Spekulation ohne Furcht in die Welt der Sinnlichkeit zurück, wohl einsehend, daß er damit seine Selbständigkeit und Freiheit nicht aufgebe, vielmehr sie als sinnlicher Mensch ausdrücklich betätigen kann. Die ästhetische Welt ist eine erste vernunftbegründete Wirklichkeit der Anschauung. Die Sinnlichkeit ist hier das anregende Moment, das die Schöpferkraft in Bewegung setzt.

Die besonderen sinnlichen Organe lassen sich nicht ableiten aus der reinen Empfindung. Die Zahl der Sinne, ihre Anpassungsfähigkeit an das reine Schauen, ihre Geeignetheit im Dienste des Geistes ist Sache der Entwicklung, die in einer anderen Seinssphäre bestimmt wird, hier aber als zufällig erscheint.

8. Kapitel: Das „Erhabene" und das „Naturschöne"

Was wir erhalten als individuelle Welt außen und innen ist eine Natur, die wir geistig sinnlich schauen. Sie hat kein anderes Gesetz als das ästhetische, keinen anderen Grund als die Freiheit. Sie ist nicht nur ein Außen, sondern zugleich ein Innen, in der Grundform des Raumes und der Zeit. Sie bietet uns in ihrer Unendlichkeit unzählige besondere Welten. Da, wo der Eindruck dieser Unendlichkeit uns zu überwältigen droht, wo wir in sinnlicher Anschauung der Elemente uns nicht behaupten können durch Gestaltung einer harmonischen Welt, da glaubte man häufig das „Erhabene", ein dem Schönen Verwandtes zu sehen. Dieses Erhabene als das Ungestaltete ist vom Standpunkt der Spekulation ein Nichts, gegen welches sich der produktive Geist durch Formgebung und Freiheit behaupten soll. Die Bedeutung dieses Erhabenen ist somit nur moralischer Natur, als das das subjektive Vermögen zur Tat treibende Nichts.

Von Erhabenheit der Natur kann überhaupt nicht die Rede sein, da die Natur aus sich keinerlei Wahrheit anbietet. Erhaben könnte

nur jener Moment der Selbstbehauptung genannt werden, wo der Geist in Unruhe versetzt, das Unbegrenzte der sinnlichen Materie gegen sich anstürmen fühlt und entschlossen, sich dem Chaos nicht zu ergeben, seine Tatkraft aufrafft, um das Nichts zu überwinden. In diesem Moment ist die Welt erhaben, nicht weil das Objekt an sich Größe und Erhabenheit uns anbietet, sondern weil der Gegensatz und Kampf von Geist und Natur in diesem Moment entschieden wird, und die gestaltende Kraft des Geistes auf Grund einer wesentlichen zeitlosen Tat des Ichs zu triumphieren im Begriffe ist. Erhaben ist der Beginn der Geistesherrschaft über das Objekt. Ein solches Moment der Erhabenheit läßt sich in unserer Beziehung der äußeren Natur bestimmen, wenn ein schier unüberwindliches Chaos eines Natureindrucks uns überwältigen will und der Geist zu gestalten sich anschickt. Dieses Moment bezeichnet ebenso im inneren Leben die Wendung zur Selbstherrschaft, wenn der vernünftige Wille und Entschluß sich gegen das alles verschlingende passive Gefühl auflehnt und das Ich sich behauptet.

Ebenso ist das Naturschöne ein Unbegriff, soweit er der Natur selbst Produkte zuschreibt, die an und für sich schön sein sollen. Die Natur, der ich diese Werke unterschiebe, ist völlig außerhalb des Bereiches, den ich seither aus der Vernunft abgeleitet habe. Ich habe noch gar kein Natursein, das mir Naturschönes anbieten könnte. Das einzige Sein, das ich besitze, ist eine selbstgeschaffene ästhetische Wirklichkeit.

Wenn ich einen Sonnenuntergang schön nenne, so kann immer nur jene sinnlich geschaute, geistig zur Harmonie gebrachte Form gemeint sein, somit eine Gegenständlichkeit, die ihren Grund in der Freiheit hat, nicht aber eine Natur, die ihren Grund und ihr Prinzip in sich selbst trägt oder gar gesetzlich bestimmt ist. Der Sonnenuntergang kann erhaben sein in oben erklärtem Sinne; er weckt den Gestaltungswillen, und das Ergebnis ist eine vernunftbegründete anschauliche Welt, die ausgedrückt wird in Kunstwerken mannigfacher Art.

Wäre der Sonnenuntergang an sich schön, so wäre er eine allen gemeinsame Wirklichkeit, nicht eine besondere Welt. Eine solche fordert aber die Schönheit.

Die Naturschönheit ist nur in dem Fall spekulativ denkbar, daß das besondere Subjekt völlig in das reine allgemeine Denken übergegangen ist, wodurch das Objekt nicht mehr Gestalt, sondern Begriff wäre. Die Form dieser allgemeinen Natur wird dann durch den Begriff bestimmt, den der Verstand der Natur gibt. Die ästhetische Welt wäre in eine wissenschaftliche Welt verwandelt und damit das

spezifisch Schöne der Natur aufgehoben. Das Naturschöne kann in unserer Ableitung eines wirklichen schönen Seins nicht außer dieser begründeten Seinsweise einen Platz haben, wie das in der Kantischen Philosophie der Fall ist, wo es nicht so sehr auf eine metaphysische Ableitung der besonderen Wirklichkeitssphäre und Seinsweise ankommt, sondern auf die transzendentale Bestimmung des formalen a priori der Kunst, als eines synthetischen Grundurteils.

Die reine Anschauung, die der ästhetischen Wirklichkeit zugrunde liegt, wird stumm, unbegrifflich geschaut. Sie ist umfangende, gestaltende Erkenntnis, die in ihren Symbolen und Kunstwerken vom gestalteten Objekt und zugleich vom gestaltenden Subjekt Zeugnis ablegt. Für uns gibt es keine Naturschönheit. Schönheit ist nur in der geistig begründeten Seinsweise. Es gibt nur ein Kunstschönes, wenn man nicht zwischen dem Abbild der besonderen ästhetischen Wirklichkeit und ihr selbst diesen Unterschied des Kunstschönen und Naturschönen machen will. Der Künstler schaut das Schöne objektiv in der Natur, empfindet es in sich. Aber dieses Schöne ist ihm doch nicht aus der Natur entgegengewachsen, sondern der Geist gestaltet die schöne Welt als eine besondere, dem Ich angemessene Welt, so daß das Schöne nur im Geiste seinen Grund hat. Der Künstler, der unbesonnen, d. h. ohne Einsicht in die Gründe seines Tuns schafft, der kann von einem „Naturschönen" im Hinblick auf seine real geschaute Welt in und außer sich reden. Er kann sich zur Aufgabe machen, dieses „Naturschöne" abzubilden in seinem Werk. Der Philosoph aber, der die Gegenständlichkeit solcher ästhetischen Wirklichkeit zu begründen hat, für den ist das Naturschöne schon ein geistiges Produkt, ein von der Anschauung geschaffener Gegenstand, ein vernunftbegründetes Sein. So gefaßt läßt sich von einem Naturschönen das Kunstschöne allerdings unterscheiden.

Das wirkliche Bild kann nur hinter dem Kunstwerk erraten werden. Es geht nie völlig in das Werk ein. Spricht der Künstler von diesem Urbilde als seiner Welt, von diesem Naturschönen als seinem primären Werk, so kann er immer nur die geistig schon gestaltete Welt meinen, die seinem Werke zugrunde liegt. Dieses wahre Bild ist für ihn die Welt, die er sich schuf. Die Mitteilung und Abbildung dieser seiner Welt ist etwas völlig anderes, und man könnte die widergespiegelte Schönheit im Kunstwerk als das Kunstschöne bezeichnen. Aber es ist nicht die ursprüngliche, sondern eine durch die besondere Technik vermittelte Schönheit. Gewiß, der Künstler bildet eine Gegenständlichkeit in der Wirklichkeit, in der Welt ab, aber dieser

Gegenstand, dieses jedem Kunstwerk zugrunde liegende objektive Vorbild, das ist das eigentliche Werk des Geistes, es ist begründet in reiner Aktivität und schöpferischer Anschauung des Subjekts.

9. Kapitel: Kunst und Kunstwerk

Das Nachschaffen und Schauen der Wesenstat hat auf Grund der einzigen Voraussetzung, des Willens zu beständigem Sein, nicht formale abstrakte Prinzipien ergeben, sondern eine reale, vernunftbegründete Wirklichkeit, oder genauer: eine Unendlichkeit möglicher Wirklichkeiten. Ein unendlich mannigfaltiges und individuelles Sein ist gewonnen, von dem wir kein weiteres Zeugnis besitzen, als daß wir als Vernunftwesen es in innerer und äußerer vergeistigter Sinnlichkeit schauen. Wir leben und empfinden als Vernunftwesen im Einklang mit unserer Natur. Dieses wäre spekulativ angesehen unser Naturstand, als die erste Stufe eines vernunftbegründeten Seins. Es ist kein Zwang, der uns dieses harmonische Sein aufnötigt; wir können darauf verzichten; kein Gesetz gebietet uns diese Harmonie zu erwerben, denn solches Gesetz würde dem Wesen dieser harmonischen Welt widersprechen, das allein auf F r e i h e i t beruht. Aus freiem Entschluß, durch freie Tat bauen wir uns die besondere Welt auf. Es ist also kein Soll, das der Staat oder die Gesellschaft aufstellt. Wenn eine Gesellschaft nicht aus Freiheit vernünftig ist, läßt sie sich nie zur Harmonie zwingen. Kein Gesetz kann jemals die Kunst fördern. Frei entschließen wir uns, für uns eine reale schöne Welt zu erbauen, Einklang zu schaffen. Es ist kein Muß, das uns zwingt, diesen Naturstand zu suchen; wir können leben und existieren ohne die ästhetische Wirklichkeit. Wir haben als Vernunftwesen die Freiheit, uns eine Realität, ein Sein, eben diese individuelle durch produktives Schauen gesetzte ästhetische Welt zu schaffen, wir können die Freiheit ausnutzen oder sie ungenutzt lassen.

Dieses Können ist im Gegensatz zum Müssen und Sollen das Kennzeichen dieser besonderen Seinssphäre. Sie steht uns frei. Nur eines ist zu bedenken: sie ist zugleich die Grundlegung einer vernünftigen Welt. Versäumen wir hier schon, was wir können, eben die Kunst, so fehlt uns zu allem weiteren Ausbau unseres vernünftigen Selbst die Grundlage, die Materie, die Unendlichkeit. Die Harmonie unseres Ichs mit der Welt ist der erste Schritt zur Wahrheit. Sie ist keine formale Einsicht, die die Philosophie von der Wirklichkeit abstrahieren könnte, sie ist vielmehr die vernünftige Form eines wahren Seins,

eine erste Stufe wahrhaftigen, selbständigen Seins, das wir für uns selbsttätig suchen.

Dieser freie, sich selbst und die Welt aufbauende Geist wäre ohne Denkmale und Zeugnisse, ginge dieses vernünftige Streben nicht darauf aus, sich Symbole zu schaffen, sich zu objektivieren in Werken der Kunst. Der Gegenstand der Kunstwerke ist von der eigentlichen ästhetischen Wirklichkeit zu scheiden; ihr Können besteht darin, das wahre ästhetische Bild abzubilden und mitzuteilen. Die Kunst als Kulturwerk ist nur ein Spiegel des schöpferischen Geistes, der technisch vollkommen oder mangelhaft das wiedergibt, was ursprünglich geschaut wird. Kunstwerke jeder Art haben in der Tat ein Vorbild in jener ästhetischen konkreten Wirklichkeit, die wir uns an der Hand der Symbole zu rekonstruieren vermögen. Die Kunstwelt ist der Widerschein der ästhetischen schönen Welt. Wir vermögen uns die künstlerische Kultur nur zu erklären, ihr Wesen zu verstehen, ihren Sinn zu deuten und ihre Ziele zu bestimmen, indem wir sie ihrem Vorbilde zuordnen.

Gemäß der Unendlichkeit möglicher besonderer Welten ist über die bestimmte Gestalt eines Kunstwerkes nichts auszumachen. Ihre Verschiedenheit ist unendlich, da jedes Werk einer besonderen Welt zugehört, in der es sein Vorbild hat. Dieses Vorbild ist uns nicht ohne weiteres zugänglich, nur dem Künstler ist es bekannt. Es ist also notwendig, daß jedes Werk, das uns neu in Vergangenheit und Gegenwart begegnet, uns zunächst befrembet, denn wir kennen die besondere Welt nicht, der es entstammt, wir haben das Vorbild nicht vor Augen, das darin abgebildet wird. Vielmehr entnehmen wir Andeutungen und Hinweise auf eine besondere neue Welt erst diesem Spiegel der ästhetisch wirklichen Welt.

So viele verschiedenartige Kunstwerke es gibt, so viele besondere Welten sind dazu zu denken. Greifen wir ein einzelnes Werk, gleichviel ob ein Bild, eine Statue, ein Musikstück oder Gedicht, heraus, so führt uns dieses in eine ganze harmonische reale Welt ein. Es stellt nur einen Ausschnitt aus dieser besonderen Welt dar, und wir müssen in der Lage sein, uns Subjekt und Objekt, Innenleben und Außenbild, kurz die Gestalt in der totalen Welt vorzustellen. Alle Werke desselben Künstlers unterstehen dem gleichen individuellen Gesetz; sie tragen den gleichen Charakter der besonderen Individualität. Die Verwandtschaft der Äußerungen ein und desselben Geistes sind ein Zeugnis für die Wirklichkeit, die als Vorbild zugrunde liegt. Die unendliche Mannigfaltigkeit der künstlerischen Welt ist nicht Übermut

einer Laune und Überhebung, wie das oft angesehen wird. Der Künstler will sich nicht in seiner Freiheit über die unfreien Spießer lustig machen und sie durch ewig neue Formen foppen, sondern diese Mannigfaltigkeit und ewige Überraschung erklärt sich in der künstlerischen Kultur aus der Unendlichkeit möglicher ästhetischer Wirklichkeiten, aus dem sich entwickelnden Aufbau einer besonderen Welt, der die Freiheit nutzt und langsam durchsetzt. Da aber der Beschauer von Kunstwerken die eigentliche Anschauung des Künstlers nicht kennt, so fehlt ihm der Maßstab. Wir dürfen an Stelle dieser fehlenden Anschauung nicht etwa das eigene Bild der Welt setzen, denn von vornherein ist doch das gewiß, daß diese unsere ästhetische Wirklichkeit nicht mit derjenigen des Künstlers identisch ist, vorausgesetzt, daß wir überhaupt eine selbständige harmonische Welt besitzen.

Die Einsicht in den Vernunftgrund der ästhetischen Wirklichkeit erklärt uns die Mannigfaltigkeit und Buntheit der Kunst. Diese ist notwendig Ausdruck einer uns wesentlichen Freiheit. Die Kunst spiegelt die freie Betätigung wider. Bei Kunstwerken, die sich die Darstellung der äußeren Kunst zur Aufgabe setzen, sind wir leicht geneigt, die vermeintlich eigene Welt als Maßstab unterzulegen und zu beanspruchen, daß das Werk dieser „Gegebenheit" entsprechen soll. Bei Werken, die vornehmlich auf innerer Empfindung beruhen, billigen wir dem Künstler eher die Freiheit zu. Und doch liegt dem Liede ebenso wie dem Bilde jeder Art eine wirkliche Welt zugrunde, die als Maß des besonderen Werkes anzusehen ist. Die Willkür würde dem Stift und Meißel die Wahl der Formen überlassen und von Moment zu Moment plötzlichen Einfällen gehorchen, die ein gar wirres Bild ergeben würden. Die freie Kunst ist an ihre eigene Wirklichkeit gebunden, die sie frei selbsttätig erst zu schaffen hat, ehe sie an eine Darstellung dieser Welt zu denken vermag.

Durch diese Beziehung zum wirklichen, vernunftentsprungenen, inneren und äußeren Sein wird der Begriff der Kunst als K ö n n e n klar. Sie ist der notwendige Spiegel der Freiheit. Mag auch die Mannigfaltigkeit der Künste dieser Deutung sich scheinbar widersetzen; die zugrundeliegende Anschauung wahrhaft besonderen Seins erklärt alle diese Ausdrucksweisen.

Jedes Kunstwerk gibt uns eine Aufgabe. Wir müssen versuchen, die hier widergespiegelte besondere Welt uns vor dem inneren Auge aufzubauen. Das Kunstwerk fordert bei der Betrachtung unsere Tätigkeit, ebenso wie der Künstler es nur durch die Tat erzielte. Wir als Beschauer oder Hörer schaffen nach, was der Künstler, das Absolute

nachahmend, geschaut hat. Die Kunst will uns zur Freiheit erziehen. Das nehmen ihr viele Leute übel, die ihre Freiheit längst begruben und an dieses Begräbnis nicht gerne gemahnt sein wollen.

Das Wesen der Kunst wird völlig verfehlt, wenn wir meinen, sie sei zum Schmuck der Eitelkeit da, ein Luxus müßiger Stunden. Die Kunst ist ein ewiger Vorwurf, der uns mahnt, frei zu sein, eine Aufforderung, in fremde Welten zu reisen, wo wir uns selbst eine Weile in reiner Tätigkeit vergessen müssen. Die Kunst rüttelt uns aus dem Schlaf und der Trägheit auf, sie verlangt schöpferische Tätigkeit, höchste Anstrengung. Der Kunstgenuß erhält als schöpferische Tat eine Deutung, die ihn von jedem materiellen Genuß unterscheidet. Der Feinschmecker genießt mit seinen Sinnen eine Materie, aber er ist selbst Objekt, indem er das Genossene auf sich wirken läßt; es macht ihn träge. Die Kunst fordert von uns als Subjekt ein Objekt, das wir nachschaffen müssen. Das gewährt eine andere Lust, ein vernünftiges aktives Wohlgefallen, das in Betätigung unserer Vernunftkraft der Anschauung besteht. Die Kunst beglückt nur, wen sie zu geistiger Tat anregt.

Die Kunst ist als Mitteilung der Freiheit eine notwendige Erscheinung in der Kultur. Sie ist die erste Sprache, die ein Vernunftwesen zu anderen redet, das erste Band, das sich um Individuen schlingt. Durch die Kunst werden Brücken von einer Welt zur anderen geschlagen. Fernste Zeiten und Völker reden durch die Symbole ihrer Freiheit zu uns und teilen uns ihre Anschauung und Empfindung, d. i. die besondere Welt, in der sie lebten, mit. Aber man darf dieser Technik des Mitteilens keinen Selbstzweck zugestehen. Keine Virtuosität der Sprache, des Malens, des Musizierens ist deshalb schon Kunst. Das technische Können ist allerdings notwendig; doch wo es leicht fällt, ist die Geschicklichkeit eine Gefahr, mit sich selber zu prunken Oft reißt eine Kunst umso mehr von der ihr zugrundeliegenden ästhetischen Wirklichkeit mit sich, je mehr sie technisch sich mühen muß. Das technische Können allein ist niemals Maßstab der Kunst. Das Maß jeder Kunst, das einzige Kriterium ist ihre Beziehung zu einer zugrunde liegenden Wirklichkeit. Das technische Können besteht nur darin, der selbstgeschaffenen Welt entsprechend etwas zu geben. Die Kunst setzt somit keine Fertigkeit, keine bloße Naturanlage, sondern ein reines Vernunftvermögen innerer Anschauung voraus; diese führt dem Maler den Pinsel, dem Bildhauer den Meißel, dem Architekten den Stift, sie gibt dem Dichter die Worte, dem Sänger die Melodie.

Der Sinn der Kunst ist also Mitteilung der Harmonie, Auf-

forderung zur Tat, Beispiel der Freiheit und deshalb Ausdruck unseres Wesens. Sie vermittelt uns Wirklichkeit, eine reale vernunftbegründete unendliche Seinssphäre, in der wir zu Hause sein können. Wie jede Schnecke oder Biene ihr eigenes Haus sich baut, so sollen wir durch die Kunst eine eigene Welt erhalten und zugleich den unendlichen Reichtum der Welten genießen.

10. Kapitel: Das System der Künste

Das Kunstwerk ist die Sprache, die den Besitz an Freiheit und Schöpferkraft, die ästhetische Realität der Individualität und der ihr angemessenen Welt vermittelt. Eine Kunst lieben, heißt hinter dem Werke in besonderer Lebendigkeit die Einheitlichkeit sehen, die dem einzelnen Vermittlungsversuch zugrunde liegt. „Willst du den Dichter ganz verstehen, mußt du in Dichters Lande gehen."

Die Ordnung der Künste läßt sich nicht aus der Kultur gewinnen und ablesen, sondern die Prinzipien eines Systems der Künste sind aus den Grundformen der ästhetischen Wirklichkeit zu entnehmen. Die Gegensätzlichkeit, die Polarität der ästhetischen Welt, die in den zugeordneten Formen des Raumes und der Zeit sich bestimmen ließ, die ist es, die auch den Spiegelungen dieses Seins einen doppelten Charakter gibt. Je nachdem die besondere Welt subjektiv in der Empfindung oder objektiv in der äußeren Gestalt betrachtet wird, je nachdem hat auch der Ausdruck des Künstlers eine Folge in der Zeit oder eine Gestalt im Raum, oder die Kunst verknüpft beide in einer lebendigen Gestaltung. Durch diese Dreiteilung läßt sich eine Ordnung der Künste ableiten, die alle Künste umfaßt und zugleich ihren Sinn und ihre Grenzen aufweist. Die Kunst als Ideal ist nur im ganzen System der Künste erschöpft. Die Künste sind eine Organisation von Bemühungen, die eine ästhetische Welt in jeder Beziehung auszubauen versuchen. In dieser Organisation hat jede einzelne Kunst ihre besondere Funktion, bedarf jede der Ergänzung der anderen, und wir werden sehen, wie die Gesellschaft der Künste sich in einem, alle einzelnen zusammenschließenden Werk ihr Ideal zu realisieren sucht.

Die erste Reihe der Künste vermittelt die ästhetische Realität in der äußeren Anschauung, d. h. sie spiegelt diejenigen Bemühungen geistiger Sinnlichkeit wider, die eine dem Ich angemessene Welt zu gestalten versuchen. Sie haben zur Grundform den Raum und bieten uns in ihren verschiedenen Dimensionen des Raumes die Gestaltung an. Als erste ließe sich die Zeichnung nennen, aus der alle graphischen

Künste durch die besonderen Techniken sich entwickelt haben. Sie alle stellen einen ersten Versuch dar, die Umrisse äußerer Objekte wiederzugeben, soweit sie geistig bestimmt sind. Die Zeichnung entwickelt sich unter Berücksichtigung der Farbe zum Bilde, das den Ausschnitt des Sehfeldes nach besonderen Gesetzen bestimmt. Die Malerei schließt eine Fülle von Sehweisen in sich, die aus der Mannigfaltigkeit des Gesehenen besondere Beziehungen der Gestalt, der Farbigkeit, der Linie oder der Form auswählen. Sie ist zwar an die Fläche gebunden, aber sie überwindet sie durch eine Gestaltung des Raumes des Körpers als Träger für Licht und Farbe.

Die Plastik übernimmt ausschließlich die räumliche Form, die kubische Gestaltung des Körpers, und isoliert ihn in seiner plastischen Lebendigkeit. Die Architektur geht noch darüber hinaus; sie bildet den Raum schlechthin als Hintergrund des Lebens. Sie organisiert die bildenden Künste zu einer Ordnung, die das Leben und die Bewegung des Menschen zu beeinflussen strebt. Sie fügt das Leben in bestimmte Proportionen ein, die alle einheitlich auf der gleichen Realität beruhen sollten, um in ihrer Einheit wirksam zu sein. In der Architektur haben wir den Gipfelpunkt der objektiv-bildenden Kunst; sie vereinigt alle besonderen Künste, sie gestaltet nicht nur für den einzelnen, sondern für Völker und Staaten, für jedwede Gemeinschaft den Lebensraum aus und drückt so in äußerer Gestaltung das Wesen der Menschen aus. Die subjektive Gestalt bliebe in dieser Objektivation zu suchen, wie es auch möglich sein muß, aus den Trümmern Roms und Florenz das Wesen des Römers und Florentiners als die den Ruinen zugrunde liegende Subjektivität uns vorzustellen. Das Subjekt ist dieser Veräußerlichung seines Wesens selbst eingestellt, indem es in den gestalteten Räumen als der mit ihm harmonisierenden Welt lebt.

Die auf das Subjekt gerichteten Künste, die auf der Grundform der Zeit sich gründen, sind das Gegenstück zur bildenden Kunst. Sie verkünden nicht die äußere Gestalt, sondern vermitteln das subjektive Leben in einer Folge von Momenten; sie haben als Ausdrucksmittel zunächst die Sprache, die in Rede und Rhythmus, in Reim und Strophe sich Form gibt. Prosa und Dichtung, Lyrik, Epos, Erzählung, Märchen und Roman, alles das sind einzelne Arten dieser subjektiven Künste, die das Leben widerspiegeln und von der subjektiven Empfindung zeugen. Der Rhythmus löst sich vom Worte in der Melodie, in dem Material der Töne wird die Sprache zur Musik und erfährt hier eine scheinbar von aller Wirklichkeit abstrahierende Verwandlung, die sie zum reinsten Ausdruck unserer Lebenssubstanz macht.

Diese beiden Arten und Gegensätze der Künste nähern sich wieder einander, indem die subjektiven und objektiven Künste sich vereinigen, ihre Grundformen Raum und Zeit sich verbinden, um das volle Leben der ästhetischen Wirklichkeit zunächst im Tanz, der dramatischen Dichtung, dem Lustspiel und der Tragödie zu fassen. Hier stellt sich die lebendig plastische Form in den Raum ein, der durch Flächenkunst abgeschlossen ist. Hier bewegt sich der Körper plastisch und rhythmisch, hier ist Architektur, Malerei, Plastik, die Redekunst, Poesie, Lied und Musik vereinbar zu einer Verknüpfung und Synthese aller möglichen Künste. Die Oper würde diese Reihe abschließen. Aber es wird zugleich klar, wie die Oper eine Gestaltung und Vollendung, eine Harmonie und Einheit aller Künste mit dem in ihr sich bewegenden Menschen erfordert.

11. Kapitel: Die Idee des Echten

Es klingt vielleicht sonderbar, wenn wir jetzt sagen, ein Mensch kann Schönheit besitzen, ohne ein Kunstwerk zu schaffen. Die Idee der Schönheit ist nicht mit der Idee der Kunst identisch. Die Schönheit ist das individuelle Prinzip einer besonderen ästhetischen Wirklichkeit; die Idee der Kunst läßt alle Werke als Vermittler der Schönheit erscheinen, sie ordnet die Künste zu einem lebendigen System, in welchem sich die Wahrheit als Einheit des besonderen Seins spiegelt. Will man die Schönheit jetzt als das Naturschöne bezeichnen, so steht ihr das Kunstschöne gegenüber. Jenes ist dem Geiste unmittelbar entsprungen; dieses bedarf einer technischen Bemühung, einer Umsetzung, die es zum Werk der Kultur macht. Es besteht deshalb immer eine Dissonanz, ein Widerspruch zwischen dem wirklichen Bild der Schönheit und dem Abbild des Naturschönen: dem Kunstschönen. Und diese Dissonanz hält das Streben des Künstlers lebendig. Er sucht diesen Abstand zu überwinden. Was er in einem schöpferischen Moment als Wirklichkeit gestaltet, geht nur unvollkommen in das Gebilde der Kunst ein. In diesem Sinne ist das Bemühen um die Technik zu begreifen, ist es zu verstehen, wenn ein Künstler die Kunst selbst als eine Entwicklung der künstlerischen Technik auffaßt.

Es gibt aber eine Idee, die diesen Gegensatz von Schönheit und Kunst zu vermitteln sucht und der Arbeit des Künstlers ein Maß anbietet — die Idee des Echten. Vom Standort der Spekulation aus enthält das Kunstwerk als Vermittler der Schönheit nur Wahrheit, wenn zwischen ihm und dem wahren Sein der ästhetischen Wirklichkeit

eine Beziehung besteht. Jegliche Bemühung, eine selbstgestaltete Welt vorzutäuschen oder auf einer nicht eigengestalteten Welt sich zu gründen, ist unecht. Die Wahrheit des Kunstwerkes, das der Idee des Echten genügt, liegt darin, daß es die schöpferische Tat vermittelt und so Freiheit und Unendlichkeit bezeugt. Das Kunstwerk muß substantiell sein. Es muß zu dem Urgrunde des Geistes führen, aus dem eine Welt entsteht. In diesem Sinne vermag die echte Kunst zur Wahrheit den Weg zu weisen und vernünftiges Leben zu wecken. Die Idee des Echten ist die Synthese der Schönheit und Kunst; sie schafft eine Beziehung beider, die dem Kunstwerk Wahrheit gibt. Dieses Echte ist ein Wert, der die Unendlichkeit und Freiheit ausdrückt, ein Ewigkeitswert, weil er in den ewigen Tatmomenten des Geistes sich gründet.

Das Echte fordert, will man es als Maßstab handhaben, selbst echtes Leben und Anlage zur Freiheit. Die Beurteilung frägt, ob das Kunstwerk eine Welt und eine die Welt schaffende Freiheit vermittelt. Solche Beurteilung kann nicht der Verstand vollziehen, sondern nur ein lebendiges nachschaffendes Vermögen, durch das allein ein Kunstgenießen möglich ist. Denn auch der Kunstgenuß ist nichts Passives, kein Aufnehmen und Sichmüßigergötzen, sondern ein Sich-anregenlassen, zur Arbeit. Das synthetische Vermögen des Geistes verknüpft das Naturschöne und Kunstschöne in der Norm des echten Werkes. Die Kunst als Kulturwerk erhält an dieser Norm ihren Maßstab.

Die Idee des Echten hebt die Realität der Schönheit und die Mannigfaltigkeit der individuellen Welten nicht auf. Unendlich viele Werke können echt sein. Es ist nur die Frage, ob die Kunst in ihrer echten Form trotz ihrer Mannigfaltigkeit nicht ein Ziel hat, das auch diese in Widerstreit befindlichen Welten zur Einheit und Synthesis zwingt.

12. Kapitel: Künstler und Philosoph

Die Schönheit gilt gemeinhin als dasjenige Ideal, das den Menschen von der Wirklichkeit abzieht, ihn in den Wolken wandeln läßt. Nichts ist verkehrter als dieses. Der nach Schönheit ringende Künstler hat den realsten Sinn aller Menschen: die schöpferische Anschauung. Er schafft Wirklichkeit, besondere individuelle Wirklichkeit in schöner Form. Er muß diese besondere Welt aufweisen. Es genügt nicht, davon zu schwärmen, er muß selbst in dieser seiner Welt sein. Die Schönheit ist kein Resultat der Sehnsucht, sondern der

konsequentesten Tathandlung. Die Schönheit läßt sich freilich dem Verstande nicht dartun, wie sich das Kunstwerk nicht logisch erfassen läßt.

Der Künstler tritt zwar unbesonnen, seiner Vernunfttat unbewußt in dieses Gefüge des Geistes ein, er faßt, ohne sich Rechenschaft zu geben, sein Ideal der Schönheit ins Auge. Der Philosoph aber ahmt besonnen mit Bewußtsein der Gründe dieses Schaffen nach, d. h. er reflektiert spekulativ auf dieses vernünftige Tun und das Gefüge des schöpferischen Geistes. Indem wir mit ihm spekulativ den Sinn der Kunst als eines notwendigen Teiles der Kultur deuten, decken wir dieses lebendige Tatgefüge auf, aus dem ein wirkliches und in seinem Wesen besonderes Sein sich entfaltet. Das Gesetz des Geistes, das als reine Anschauung der Sinnlichkeit gebietet, ist nicht eine formale Norm, nicht ein Wert oder eine Idee, sondern es umschließt mannigfache Momente zu einem lebendigen Komplex, und dieses ist der die ästhetische Welt und die Kunst begründende Vernunftbegriff. Indem die Philosophie diese reine Form klarlegt, zieht sie uns nicht vom Leben ab, deutet sie nicht ein abgeschlossenes Werk, sondern sie gibt dem Künstler selbst Einsicht in das Wesen des schöpferischen künstlerischen Geistes. Sie weist Ziele an, zeigt Grenzen, gibt Ansporn zum Schaffen.

Der konkrete vernünftige Begriff der schönen Welt ist kein metaphysischer Begriff im Sinne der antiken Ästhetik. Er ist nicht formal im Sinne Kants, der das Apriori der Schönheit als ein subjektives Prinzip der Zweckmäßigkeit herausstellt (Kants Urteilskraft § 38), um auf dieses die Allgemeingültigkeit des Wohlgefallens zu begründen; vielmehr ist der Grund der schönen Welt das vernünftige Leben selbst, durch welches Schönheit als besondere Seinsweise wirklich ist.

Man möchte vielleicht glauben, daß die Philosophie durch solchen konkreten Vernunftbegriff sich mit dem künstlerischen Leben selbst zusammenstellt, Philosophie und Kunst sich decken. Das ist nicht richtig, wenngleich mit Bezug auf das schaffende Leben als Gegenstand kein Unterschied bestehen kann. Der Philosoph entwickelt von seinem Standorte der Produktion aus das als notwendig, was der Künstler in seinem psychologischen Leben vernünftigerweise aus Freiheit tut. Was der Philosoph rein ableitet, ist die vernünftige Form des Schönheitslebens. In der psychologischen Wirklichkeit des Kunstschaffens läßt sich das vernünftige Vermögen als eine besondere Funktion unterscheiden. Dieses vernünftige Vermögen ist die ideelle Seite des besonderen Falls, das Maß, durch welches ein besonderes psychisches Erleben und Schaffen

vernünftig und wesentlich wird. Der Künstler schafft. Der Philosoph begründet durch Wissenschaft, er schafft ein Wissen von dem, was Kunst notwendig, echt und vernünftig macht. Er gibt Prinzipien der Kunst oder leitet die Seinssphäre der ästhetischen Wirklichkeit aus dem lebendigen Prinzip ab. Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft ist dagegen formal, nicht konkret. Denn Kant stellt die Prinzipien der Kunst heraus, ohne sie als tatlebend zu verknüpfen, ohne die Seinssphäre der Kunst selbst als Sache der Tat zu entfalten. Aber im Grunde hat er denselben Gegenstand, die Gründe der ästhetischen Welt, und alle seine Ergebnisse und Problemstellungen müssen in jeder Ästhetik wiederkehren. Mag im einzelnen vieles anfechtbar sein, so bleibt Kant das Verdienst, als erster den umfassenden Versuch gemacht zu haben, die Gründe der ästhetischen Welt zu entdecken. Schiller hat die formale Ästhetik ins Konkrete zu wenden versucht, Hegel hat daran angeknüpft.

Alle unsere Bemühungen sind von einer ontologischen Metaphysik verschieden. Eine immanente Lebendigkeit ist aufgedeckt worden, die der Grund der Möglichkeit dieses besonderen Seins ist. Die Philosophie leitet das Sein aus einem schöpferischen Grunde ab, sie ist mithin metaphysisch, denn sie ergibt einen konkreten metaphysischen Begriff, der das Sein aus sich entfaltet, aber trotzalledem bewahrt auch diese metaphysische Lösung eine Transzendentalität, die sie wesentlich von jeder ontologischen und unkritischen Metaphysik unterscheidet.

13. Kapitel: Das Ideal der Schönheit und die klassische Kunst

Ein Gedanke, der dem gemeinen Bewußtsein am befremdlichsten sein wird, ist der, daß die Idee der Schönheit immer nur real in der besonderen ästhetischen Wirklichkeit geschaffen werden kann, daß sie nur ein individuelles Gesetz sei; man wird dagegen die Behauptung aufstellen, daß es ein absolutes Schönheitsideal gäbe. Man wird sich vielleicht anschicken, diese Behauptung aus der Geschichte der Kunst oder aus dem Leben einzelner Künstler mit denkwürdigen Aussprüchen und Zeugnissen zu belegen; aber alle diese Beweise sind keine Begründungen, die wir gelten lassen könnten. Die Frage, ob das absolute Ideal der Schönheit irgendwelche Berechtigung hat, kann nur spekulativ beurteilt werden.

Leibniz hat den Versuch gemacht, die unendliche Differenziertheit der Monaden, die keine Fenster haben, zu vereinheitlichen durch die von Gott gesetzte prästabilierte Harmonie. Die Monaden sind ver-

der Urmonade Gott so geschaffen, daß in ihnen eine gleiche Anlage vorgesehen ist, die eine Wirklichkeit der Erkenntnis möglich macht. Die Idee der absoluten Harmonie spielt bei Leibniz auf das Gebiet wissenschaftlicher Erkenntnis über, er fordert eine notwendige und allgemeingültige Wirklichkeit, die sich von der besonderen Welt unterscheidet und sie überwindet. Es liegt hier eine Beziehung der theoretischen und ästhetischen Fragestellung vor, die uns auf den Weg zu führen vermag.

Es frägt sich, ob spekulativ ein absolutes Ideal der Schönheit denkbar ist, das vielleicht nicht mehr ausschließlich ein ästhetisches Moment ist, sondern übergreifend auf eine neue Seinssphäre verweist. Auf Grund eines solchen absoluten Ideals der Schönheit würde eine Welt erforderlich sein, in der dieses Ideal verwirklicht ist, so daß nicht mehr ein Schauen besonderer Welten, sondern die Erkenntnis einer einzigen schönen Welt, die allgemein ist, möglich wird. Im Verhältnis zu diesem Ideal ist jede reale Schönheit nur die endliche Bemühung, auf unendliche Weise dieses Ziel zu erreichen, d. h. *eine* Welt zu schaffen, die aus absoluter Freiheit entspringt und als so zwingend in ihrer objektiven Realität sich erweist, daß sie sich gegenüber allen einzelnen Werken der Kunst als die schönste und beste Welt durchsetzt.

Dieses Ideal ist also spekulativ als unendliches transzendentes Ziel denkbar. Sobald dieses Ideal im Leben der Vernunft wirksam wird, muß eine Vereinheitlichung der differenzierten Welten als *Aufgabe* sich ergeben und eine Vergesellschaftung der Monaden sich anbahnen. Das Subjekt, das in Beziehung zu einer Welt steht, wird bestrebt sein müssen, die Besonderheit zu überwinden durch eine gemeinsame und wesentliche Art des Schauens, wenngleich diese Allgemeinheit immer nur relativ sein kann, da sie sonst aus dem Rahmen der Ästhetik hinausfallen würde.

Das Ideal der Schönheit wendet sich als ewige Aufgabe an die Individuen, die, jedes auf seine Weise, an dem Aufbau einer Welt tätig sein wollen. Da das System der Künste eine Mannigfaltigkeit der Ausdrucksweisen ergab, so wird allen schöpferischen Subjekten die Aufgabe zuteil, an dem Aufbau einer einzigen Welt mitzubauen, und diese Aufgabe wird, ungeachtet der Besonderheit der Kunst, zu einem allgemeinen Gesetz. Dieses Gesetz hat im Gefolge, daß die Individuen sich ergänzen und verknüpfen und zu einer ästhetischen Gesellschaft bauender Geister werden. Ihre Arbeit geht so nicht auseinander, zielt nicht auf Isoliertheit ab, sondern sie schließt sich zu einer Ein-

heit zusammen, die in ihrem Ergebnis noch näher zu betrachten sein wird.

Die Schönheit als Ideal erhält einen ethischen Charakter. Das Schöne geht in das moralische Gesetz über, es wendet sich an den Willen und läßt ihm das Schöne zugleich als die Vollendung erscheinen. Innerhalb der Kultur wird die Differenziertheit der Individuen tatsächlich nie überwunden, an Stelle der Individualwelten treten die Gemeinschaftsindividuen der Volksgeister, die für sich geschlossen einem absoluten Ideal der Schönheit zustreben, aber auch immer nur besondere Welten ausbilden, die wir in der Geschichte der Kunst ebenso im Widerstreit sehen, wie die künstlerischen Welten einzelner großer Künstler. Es wird deshalb innerhalb der Kunst nie gelingen können, die Unendlichkeit der Welten zu einer Welt zu machen, das Ideal absoluter Schönheit zu realisieren; das Ideal ist transzendent als eine vollendete Wirklichkeit gedacht.

Aber es wird doch die Neigung vorwiegen können, nicht so sehr die Besonderheit der Natur zu betonen, als vielmehr eine Gesetzlichkeit zu erstreben, die diese Welt des Nicht-Ichs einem wesentlichen Menschen entsprechend und angemessen macht. Solches in Richtung auf das Ideal absoluter Schönheit gerichtete Bestreben läßt sich denken; eine Vergesellschaftung und Vereinheitlichung der künstlerischen Arbeit, die sich tatsächlich in jeder künstlerisch hochstehenden Epoche beobachten läßt, ist somit auch spekulativ begründbar. Dieses einheitliche Gestaltungsstreben, das wir klassische Kunst nennen, die eine Gestalt des Menschen und der Welt für viele anstrebt, erkennt damit das Ideal absoluter Schönheit an; aber es kann, ohne die Kunst selbst aufzugeben, dieses Ideal niemals verwirklichen; denn dieses Ideal einer allgemeinen Subjekt-Objektsbeziehung ist nicht allein das Ideal der Kunst, es ist das Ideal absoluter Wahrheit schlechthin, in der die Idee des Schönen mit der des Guten und des Wahren zusammenfällt. Das Ideal absoluter Schönheit ist das von dem Standpunkt der Ästhetik aus ins Auge gefaßte Ideal absoluter Wahrheit, vollendeter Wirklichkeit überhaupt. Es ist somit nicht rein der Ästhetik ausschließlich angehöriges Moment des vernünftigen Sinngefüges, sondern es schließt das totale Gefüge des vernünftigen Begriffs als Einheit ab.

Nur die klassische Kunst, die die Arbeit der Geister vereint und durch das absolute Ideal zu gemeinsamem Ziele zwingt, nur sie schlingt ein geselliges Band um die Menschen und strebt den Streit der Monaden aufzuheben, der dem letzten Zweck der Kunst nicht entspricht. Die Harmonie ist nicht allein als besondere reale Idee maß-

gebend, sie ist zugleich in der absoluten Schönheit das Gesetz, das die Menschen untereinander zur Harmonie zwingt. In aller klassischen Kunst wirkt dieses Ideal immanent, und trotz des Kampfes besonderer Welten bewährt es seine einigende Macht. Das Ideal der Schönheit ist dasjenige Moment im Sinngefüge des Vernunftbegriffs, das den metaphysischen Charakter unserer Begründungsweise deutlich macht.

14. Kapitel: Das Gesetz des Stils

Das Ideal absoluter Schönheit fordert also eine einzige harmonische Welt, in der ein Subjekt einem Objekt angemessen gesetzt ist. Die Realisierung dieses Ideals würde die Überwindung des Kunstseins und seiner individuellen Prinzipien sein. Die Kunst lebt ja in dieser Spannung des Besonderen und Allgemeinen, sie schlägt die Brücke zwischen Endlichem und Unendlichem, indem sie sich ewig müht, das Ideal absoluter Schönheit zu erreichen. Sie hat ein individuelles Gesetz der Schönheit, das sie im Werk widerspiegeln kann; sie hat aber zugleich ein allgemeines, das die Harmonie der besonderen Welten fordert. So bleibt der schöpferische Geist der Menschheit verbunden, er vermag sich selbst und seinen Mikrokosmos zu überwinden, d. h. in die Arbeit der klassischen Kunst einzutreten. Die Objektivität der klassischen Werke ist eine doppelte. Sie fußt auf e i n e r realisierten Welt, die etwas Zwingendes in ihrer Realität für alle besitzt. Sie gründet sich auf subjektive Freiheit, die schlechthin wesentlich und vernünftig ist und im Dienste der Menschheit ewig den Versuch erneuert, eine schöne Welt auszubauen, in der Harmonie und Übereinstimmung herrscht.

Es liegt im Wesen der Kunst, daß sie notwendig über sich hinaus zu einem Kosmos drängt und eine Gemeinschaft der Individuen fordert. Der Kosmos der Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft ist dieses realisierte Ideal, der Makrokosmos, im Verhältnis zu dem der ästhetische Kosmos immer ein Mikrokosmos bleiben muß, ebenso wie das Subjekt in der Ästhetik trotz aller Vergesellschaftung ein besonderes bleibt.

Dieser Gegensatz und unauslöschliche Widerspruch des schöpferischen Vermögens wird spekulativ in einem Gesetz zu versöhnen gesucht, das sich das Vernunftwesen selbst gibt: das ist das Gesetz des Stils.

Das Gesetz des Stils fordert Einheit des Mannigfaltigen mit Bezug auf das Subjekt-Objekt, es verlangt einen Bund der Individuen, die sich in Betätigung ihrer Freiheit zum Aufbau einer gemeinsamen schönen Welt verknüpfen. Einen Kosmos zu bauen vermag

die Kunst nicht, da sie den Gewinn der Allgemeinheit des Objekts mit dem Verlust der Besonderheit des Schönen bezahlen müßte. Was aber realisierbar ist, das ist die Einheit des Mannigfaltigen mit Bezug auf Individuen und Welten. Diese Einheit ist immer relativ. Sie wird angestrebt von einzelnen Gruppen und Völkern, die sich gemäß dem Gesetze des Stils (der Harmonie der Individualwelten) zum gemeinsamen Ausbau einer in mannigfacher Weise geschauten Welt vereinen. Wir nennen ja Stil die Einheit der künstlerischen Anschauung einer Zeit. Diese Einheit gibt nicht nur der besonderen Kunst ein Gepräge, sondern dieser Einheit fügen sich alle einzelnen Künste, die Architektur und die Tragödie, die Musik und die Malerei, der Tanz und die Plastik, alle vermögen denselben Grundrhythmus anzunehmen, weil sie auf Grund ein und derselben ästhetischen Wirklichkeit in Richtung auf ein absolutes Ideal einen gemeinsamen ästhetischen Kosmos auszubauen unternahmen. In dieser stilgeformten Welt fühlt sich der besondere Geist heimisch wie in seinem eigenen Hause, wie der Grieche in seiner Natur. Trotz dieser Allgemeinheit und Stilistik bleibt dieser Kosmos tatsächlich eine einzelne besondere Welt. Stil ist die Möglichkeit der Annäherung an das absolute Ideal der Schönheit. Stil ist die Realisierung der Einheit des Mannigfaltigen, mit Bezug auf die Gegensätzlichkeit besonderer Welten.

Im Rahmen des ästhetischen Problems wird das absolute Ideal nicht erreicht, aber als unendliches Ziel gesetzt. Das konkrete lebendige Sinngefüge, aus dem die ästhetische Wirklichkeit und das Kunstschöne sich ableiten ließen, erhält durch das absolute Ideal einen Abschluß, einen letzten unendlichen Sinn. Dieser Sinn als Streben nach Einheit ist in der künstlerischen Kultur, d. h. in der Erscheinung nichts anderes als das Streben nach Vergesellschaftung der Empfindung und Vereinheitlichung der anschaulichen Wirklichkeit, wie es in allen großen Stilperioden zutage tritt.

Wir fragen so oft, warum unsere Zeit keinen eigenen Stil besitzt und dauernd bei der Vergangenheit und in der Fremde betteln geht. Die Antwort lautet: weil wir den konkreten Begriff der Kunst nicht einsehen, unbesonnen das Wesen der Kunst verkennen. Die Einsicht in den lebendigen Vernunftbegriff müßte uns letzten Endes immer zur Harmonie besonderer Welten führen, die wir Stil nennen. An Stelle absoluter Einheit gewönnen wir Wahrheit als eine ewige Beziehung des Subjekts und Objekts, als anschauliches Bild einer nach Einheit ringenden Welt, als einen durch Stil vereinheitlichten ästhetischen Kosmos.

Der Geist bewahrt in sich die Unruhe und den Gegensatz. Er sieht alle seine Bemühungen um Wahrheit sich ablösen wie Wellen in ewiger Folge. In diesem Strom des Besonderen droht er sich zu verlieren, und er muß sich erneut entschließen, sich zu behaupten. Was er bisher gewann, sind unendliche Welten. Die Harmonie gibt die neue Aufgabe, sich aus dem Chaos besonderen Seins zu retten. Der Geist hat in freier Setzung ein Material gesetzt, das er selbst in der Anschauung zu vereinheitlichen strebt, dem er eine ewige Form geben will. Aber er kann nur dazu gelangen, wenn er die Freiheit selbst einschränkt, das besondere Subjekt in die Allgemeinheit auflöst. Er vermag sich in das unendliche Ziel zu versetzen und anzunehmen, daß die Besonderheit der Subjekte überwunden sei. Von dieser Position aus erhebt sich die ganz neue Frage: was ist das Objekt und seine unendliche Mannigfaltigkeit für dieses allgemeine einzige Subjekt? Und damit kommen wir zu dem Problem der Naturphilosophie.

Zweiter Abschnitt: Naturphilosophie
Erster Teil: Die lebendige Natur

15. Kapitel: Ableitung des Problems

Die Kunst strebt ihrem Wesen nach sich selbst zu überwinden und die Besonderheit ihrer Welten zu verwandeln in eine einzige, allen gemeinsame Welt, wie sie der Kosmos darstellt. Dieses in der Geschichte der Kunst zu beobachtende Bestreben war spekulativ begründbar, aber durch die Künstler tatsächlich nie zu vollenden, da mit der Besonderheit des ihr zugeordneten Subjekts sich die Gestalt als reale Schönheit auflöst und die Welt der Anschauung in eine Welt der allgemeinen Erkenntnis sich wandelt. Die ästhetische Wirklichkeit, als eine besondere reale Welt, fordert die scharfe Abgrenzung und Unterscheidung von jedweder anderen Seinsweise, aber deshalb haben wir doch ein Recht zu fragen, wie wir aus der unmittelbaren Anschauung und der Besonderheit des Grundseins zu einer Welt, einem Nicht-Ich wirklich gelangen können. Dem Menschen, der als Künstler den Ausbau einer besonderen Welt übernommen hat, hat die Philosophie eben diese Besonderheit und Unmittelbarkeit seiner Erkenntnisweise als vernunftgemäß begründet; damit ist ihm die Möglichkeit genommen, uns auf unsere Frage, was die Natur des Nicht-Ichs allgemein sei, zu antworten: sie sei eben das Objekt, das er abzubilden versuche. Diese ästhetische Natur bleibt nach den voranstehenden Ausführungen immer eine besondere Wirklichkeit unter dem Gesetz der individuellen Gestalt, die niemals Gegenstand einer Wissenschaft sein kann. Fordern wir, daß man uns sage, was diese Unendlichkeit der Anschauung sei, inwiefern sie für uns Vernunftwesen allgemeiner Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein kann, so vermag die Kunst uns keine Antwort zu geben. Sie tendiert ja selbst nur nach einem solchen allgemeinen Gegenstande als unendlichem Ziel.

Wir wenden uns mit der Frage nach einer einzigen Wirklichkeit zum Standpunkt der Reflektion und Produktion zurück und richten angesichts der Unendlichkeit besonderer anschaulicher Welten an das

reine allgemeine Denken die Frage, inwiefern von hier aus eine allgemeine Welt des Objekts möglich und denkbar sei. Wir fragen nach einem Begriff der anschaulichen Mannigfaltigkeit, um eine Welt zu erhalten, die alle besonderen Nicht-Iche aufhebt.

Der Übergang von der Seinssphäre der Ästhetik zur Sphäre der Wissenschaft wird sich durch die Aufgabe erklären, die der Geist als tätiges synthetisches Vermögen übernimmt, um aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der Welten herauszuführen und eine Welt zu schaffen, die der Erkenntnis nicht mehr eine Fülle des Besonderen, sondern eine Gegenständlichkeit anzubieten vermag. Das Objekt ist für die wissenschaftliche Erkenntnis zunächst ein unbegrenztes Etwas der Anschauung, aber etwas Unbegreifliches. Wir begehren eine tatsächliche Welt als Sache der vernünftigen Tat zu gewinnen, und wir nehmen ein Interesse daran, sorgfältig zu beobachten, wie die Vernunft zu einer begreifbaren Gegenständlichkeit gelangt.

Die Lage des geistigen (reinen) Ichs hat sich im Vergleich zu unserer Ausgangsposition der Verzweiflung insofern gebessert, als das Subjekt Mensch nicht mehr einem Nichts gegenübersteht, sondern einem Etwas, nämlich dem selbstgesetzten Gegensatz, einem Gegenstande der Anschauung, der durch die Beziehung der Gestalt einschränkend bestimmt wurde. Dieses Etwas ist als Materie aus dem reinen Setzen und Schauen gewonnen. Dem Geist erwächst die neue Aufgabe, sich diesem unendlichen Material gegenüber zu behaupten und diese Mannigfaltigkeit zur Einheit zu bringen, damit er darüber Auskunft geben kann, was diese Fülle der Objekte vernünftigerweise für die Wissenschaft sei. Die allgemeine Form, die der anschauliche Stoff, die unendliche Materie erhalten soll, kann nicht wieder eine besondere Gestalt sein, sondern sie muß in ihrem Wesen von ihr unterschieden sein, da sie sonst nur eine relative Allgemeinheit uns anzubieten hätte, wie sie für den künstlerischen Kosmos charakteristisch war.

Das reine Denken hat also die Aufgabe, aus der der Ästhetik entnommenen, unendlichen Materie eine Welt, eine Natur des Objekts zu schaffen. Die spekulative Frage lautet: Wie ist eine Welt auf Grund der Anschauung zu denken, oder welches ist die vernünftige Form einer Welt, die als Gegenstand allgemeiner Erkenntnis dienen kann?

Damit suchen wir eine allgemeine Form der Natur, einen Vernunftbegriff der es uns ermöglicht, über die Natur als unendliches Objekt der Anschauung etwas auszumachen, das nicht nur für besondere Subjekte Wahrheit hat, sondern für alle denkenden Menschen

notwendig und allgemein wahr sein soll. Wir suchen also die Mannigfaltigkeit des Nicht-Ichs oder genauer der Nicht-Iche zu vereinheitlichen, indem wir sie als eine Welt einem Subjekt zuordnen, das von dieser einen Welt nicht nur eine Anschauung, sondern auch — wenn möglich! — ein Wissen besitzen will.

Die Wirklichkeit und die Seinssphäre, die wir jetzt abzuleiten suchen, ist nicht das Sein besonderer Anschauung, keine nur intuitiv aufgenommene, dem einzelnen gewisse Natur, sondern die allgemein geschaute Natur schlechthin, über die nicht der Künstler, sondern der Naturwissenschaftler Urteile fällt, die Gegenstand seiner Forschungen und Untersuchungen zu sein vermag. Was die Ästhetik nicht anzubieten vermochte, eine Verwirklichung des absoluten Ideals der Schönheit und Gestalt, das soll die Naturphilosophie dem Wissen schaffen, da die Wissenschaft von der Natur einen allgemeinen Gegenstand der Anschauung, einen Makrokosmos fordert.

Damit haben wir aus der ästhetischen Frage durch Fortführung ihrer Tendenz zum Allgemeinen eine neue Frage abgeleitet. Aus dem dialektischen Prinzip der lebendigen Selbstbehauptung des Ich soll diese neue Gegenständlichkeit als eine Seinssphäre der Natur entfaltet werden. Was wir als Antwort erwarten, ist die für das reine Denken als *eine* denkbare Natur. Wir suchen wiederum keine formalen Begriffe, keine logisch formalen Prinzipien, sondern wir wollen *das Sein*, das eine Naturwissenschaft zum Gegenstand hat, die wahre wirkliche Natur in der Form des Gedankens erhalten.

Wir bauen somit auf dem gewonnenen Grundsein der Ästhetik weiter, verwandeln die erste Seinssphäre in eine ganz neue und andersartige Welt. Wir heben damit das Gewonnene auf, stellen aber nicht ein gänzlich Neues daneben, sondern verknüpfen uns der ersten Sphäre. Der Grund der Wahrheit dieses Naturseins wird damit wieder in dem Selbst gesucht, und die Ansprüche an Wahrheit, selbsttätig und selbständig ewiges Sein zu gewinnen, bestehen weiterhin zu Recht.

16. Kapitel: Die Idee der Zweckmäßigkeit

Die eine Natur als Gegenstand allgemeiner Anerkennung ist ein Grenzfall, d. h. sie ist einmal das realisierte Ideal der Schönheit als einzige gestaltete Welt, ein anderes Mal ist sie eine wahre Welt, die Objektivität im Sinne der Erkenntnis beansprucht. Für die Anschauung ist diese Natur absolut transzendent, sie übersteigt die Grenzen ästhetischer Erfahrung. Der Mensch hat sich immer wieder verführen lassen,

diese eine Natur der Anschauung und des Gefühls als real und an sich erkennbar anzunehmen, ihr ein Sein zuzuschreiben, das nicht allein der Anschauung, sondern auch dem Wissen gegeben sei. Auch als Grenzfall der ästhetischen Wirklichkeit betrachtet hat solche Natur nur eine in der vernünftigen Anschauung begründete Wirklichkeit. Als Kunstwerk geschaut ist diese eine Welt nur im allgemeinen Subjekt begründbar. Sie hat ihre Wahrheit, denn sie ist spekulativ ableitbar. Wir können gemäß der Tat des Geistes diesen einen für alle objektiven Kosmos als Makrokosmos als von einem Subjekt geschaffen denken.

Das Sein dieser Natur wird auf dem Übergang des Besonderen zum Allgemeinen liegen. Es ist noch Grundsein; aber als Realisation des absoluten Ideals gedacht, ist es zur wissenschaftlichen Erklärung tauglich, da es allgemein ist.

Diese neue Seinssphäre bedarf der sorgfältigsten Bestimmung, weil sie als Grenzfall Anlaß zu Mißverständnissen und Irrtümern gegeben hat, die in der Geschichte der Philosophie, besonders in der Auseinandersetzung des Dogmatismus und Kritizismus bei Fichte und Schelling eine große Rolle gespielt haben.

Wir lösen die eingangs gestellte Aufgabe auf und leiten aus der Reflektion und Produktion die geforderte eine Natur ab.

Aus dem einen reinen allgemeinen Denken gewannen wir seinen Gegensatz, die besondere unendliche Fülle des Objekts. Diese war als Besondere denkbar in der Beziehung der Gestalt. Soll diese Mannigfaltigkeit besonderer Welten, die alle eine besondere Subjekt-Objektbeziehung, besondere Schönheiten realisieren, zu einer einzigen allgemeinen Natur verwandelt werden, so kann diese Natur nicht mehr einem besonderen Subjekt angemessen sein, sondern nur einem einzigen allgemeinen. Es wird somit das besondere Individuum aufgehoben und mit dem allgemeinen reinen Ich identisch gesetzt. Es wird zu der Fülle des Nicht-Ichs ein einziges schöpferisches Subjekt gedacht, das sich diese eine Welt schafft.

Die Fülle und Mannigfaltigkeit der Natur erhält dadurch nicht mehr eine besondere Gestalt, sondern das gestaltet Gedachte ist allgemein geworden. Diese allgemeine Gestalt ist die Einheit alles Mannigfaltigen schlechthin. Das schöpferische allgemeine Subjekt hat kein anderes Ziel als diese Einheit, die kein individuelles Gesetz mehr sein kann. Diese allgemeine Gestalt der Welt ist subjektiv insofern, als es das Ziel des allgemeinen Subjekts ist, diese Endabsicht als Einheit des Mannigfaltigen schöpferisch zu realisieren. Dieser subjektive

Zweck ist Gestalt, sofern diese einheitliche, allgemeine Natur als etwas Einmaliges geschaut werden soll. Aber diese gestaltete Natur ist nicht mehr bloß anschaulich, sie ist auch wißbar durch den Begriff der Zweckmäßigkeit, da das Denken hier etwas Allgemeines setzt, nämlich eine Natur als Produkt eines schöpferischen Subjekts, das einen Zweck (eine Gestalt und Beziehung) realisieren will. Es ist dieser Endzweck eine allgemeine Form, unter der alles Besondere gedacht werden soll; die Gestalt wird zur Einheit aller Gestalten, zur Idee einer lebendigen, einheitlich organisierten Natur.

Wir denken somit die Natur, als ob sie von einem absoluten Subjekt gemäß dem subjektiven Zweck einheitlich geschaffen wäre. Dieses Sein hat für uns Realität nur, sofern wir uns zur absoluten Freiheit des reinen schöpferischen Denkens zu erheben vermögen; es hat keine Realität für uns besondere Subjekte, es ist nicht unsere Welt, sondern die dem absoluten Subjekt angemessene Welt; und insofern ist die gewonnene Seinssphäre metaphysisch, und das Gesetz, dem sie untersteht, der Zweck, die absolute Einheit, ist ein transzendenter Wert, der für uns spekulativ denkbar ist; sie ist in der idealen Form der schöpferischen Vernunft.

Wir gewannen ein Sein des Objekts, das zwar nur durch die Anschauung und Einbildungskraft setzbar ist, aber eben als solches einzig gedachtes Gebilde, als Gegenstand der Intuition, der Wissenschaft von der Natur eine Unterlage anbietet, die den Sinn der Natur nach Analogie eines Kunstwerkes zu deuten gestattet.

Betrachten wir dieses nicht der Erfahrung Gegebene, aber denkbare Sein als die Natur schlechthin (denn sie ist die eine Natur in vernünftiger Form), so hat sie ihr angemessenes Subjekt als schöpferischen Grund, das die Fülle besonderen Materials organisiert und vereinheitlicht. Die Form, die der anschauliche Stoff des Besonderen erhält, ist die Einheit des Mannigfaltigen, die durchgängige Beziehung auf das eine Subjekt. Diese Form ist die Idee und der Endzweck, nach der der schöpferische Grund die Natur bestimmt, aber diese letzte Bestimmung kann von uns nie völlig geschaut werden, da das absolute Subjekt allein diese Form als die absolute Gestalt der einen Welt einsehen kann. Dieser neue Vernunftbegriff der zweckmäßigen Natur hängt mit der Anschauung in dem Ideal absoluter Schönheit und Wahrheit zusammen. Das Allgemeine und Besondere ist in dieser einen Welt völlig identisch. Der endliche Geist aber ist an die Unterscheidung von Begriff und Anschauung gebunden; er vermag diese eine Natur nicht als Einheit zu schauen, noch zu denken. Für uns

ist die Idee dieser wirklichen Natur nur eine Denkmöglichkeit, die wir der anschaulichen Natur zugrunde legen, um ein Regulativ für ihre wissenschaftliche Erklärung zu gewinnen. Die Idee dieser wirklichen Natur ist metaphysisch; sie dient uns als Leitfaden durch das Labyrinth des Mannigfaltigen; mit ihrer Hilfe suchen wir die Natur einheitlich nach Zwecken zu erklären. Nur insofern hat die Natur für eine teleologische Wissenschaft Realität und Gegenständlichkeit, als sie im Sinne des reinen allgemeinen Subjekts als nach einer Endabsicht und Einheit geschaffen gedacht wird. Wir gewinnen einen subjektiven Erklärungsgrund mit der Lehre der Zweckmäßigkeit, ein allgemeines Gesetz der Gestaltung.

Diese lebendige Natur ist unendlich, sie ist eine einzige und zugleich eine allgemeine; sie ist nur da gegenständlich für uns, wo das Mannigfaltige dieses Gesetz als Form trägt und die organisatorische Kraft des bestimmenden allgemeinen Subjekts zutage tritt. Dieses Sein der Natur ist durchaus nicht der umfassende vernünftige Begriff jeder Natur, sondern einer besonderen Klasse von Gegenständen, sie ist eine *fiktive* Seinssphäre mit besonderer Abgrenzung und Bestimmung. Es ist nicht die ganze denkbare Natur, sondern ein erstes allgemeines Grundsein der Wissenschaft, das die Vernunft weiter zu verwandeln vermag. Das Gesetz, das diese transzendente Seinsweise bestimmt, fordert das Organisiertsein nach Zwecken, und dieses Gesetz als oberste Einheit verknüpft alle einzelnen Zwecke zu einem System. Überall, wo die Natur in dieses System sich eingliedern läßt, wo sie aus einem schöpferischen Grunde organisiert und zweckmäßig gedacht werden kann, dort haben wir ein solches bestimmtes Sein, eine Gegenständlichkeit vor uns, die Unterlage einer Naturerklärung werden kann. Die Wissenschaft erhält durch diesen Grenzfall eine allgemeine, durch Zwecke organisierte Natur, sie erhält die Möglichkeit, diese im subjektiven Geiste begründete Gegenständlichkeit zu erklären und nach der einheitlichen Fülle der Zwecke und ihrer letzten Endabsicht zu forschen. Die Ergebnisse solcher Naturwissenschaft sind nicht eigentlich Gesetze, sondern besondere Zwecke, die sich in den Ordnungen des Mannigfaltigen realisieren. Es sind *besondere Gesetze*, denn sie haben nicht Allgemeingültigkeit im Sinne der mechanischen Naturwissenschaft, sondern sie gelten nur für einen besonderen Komplex der Objekte und sind in diesem Sinne zufällig, d. h. nur dem Besonderen zufallend.

Die Antwort auf unsere anfangs gestellte Frage, was diese eine Natur sei, lautet also: die Natur ist als *eine* erkennbar, soweit sie als von einem Subjekt nach einheitlichen Zwecken geschaffen gedacht

werden kann. Es ist nicht die Natur der mechanischen Naturwissenschaft, die allgemeinen Gesetzen untersteht, sondern eine anschauliche und erklärbare einzige Natur, gemäß der absoluten Zweckmäßigkeit unter der Einheit aller Zwecke geschaut und erklärbar. Diese Einheit ist überall dort wirklich, wo die Natur lebendig und in sich organisiert auftritt. Die neue Seinssphäre bleibt ein Gegenstand der Anschauung, und ihre Wissenschaft entfernt sich nicht von der Anschauung zu allgemeinen Begriffen; sie betrachtet sie allein unter der Idee einer Gestalt als absoluter Zweckmäßigkeit. Diese vernünftige Anschauung ist wiederum nur eine allgemeine Norm, die ideelle Seite einer empirischen Erfahrung, und die sinnliche Erfahrung vermag auf Grund dieser Norm zu einer aktiven Anschauungsweise sich zu verwandeln, die wahres, wenn auch transzendentes Sein schafft, das die Grenzen der Erfahrung überschreitet, aber doch Gegenstand einer bestimmten Erkenntnisweise sein kann.

Das allgemeine schöpferische Subjekt ist immanent und transzendental, und wir dürfen nicht den Fehler machen, den vernünftigen immanenten Grund in die Natur selbst als an sich seiende Gegenständlichkeit zu verlegen, als vermöchte er geheimnisvoll die Gestalten der Natur aus sich hervorzubringen. Erklärbar bleibt uns eine solche Natur nur, insofern sie als nach Zwecken von einem absoluten Subjekt geschaffen gedacht ist, und dieses Subjekt hat an sich nicht selbst etwas Naturhaftes, sondern die Natur ist erst Produkt dieses nach Zwecken bestimmenden Tatgrundes. Spekulativ betrachtet ist dieses Sein der Natur etwas ganz anderes als die Natur, die wir erfahren und passiv schauen; sie ist verwandelt in eine im Ich gegründete, d. h. in eine für uns wahre und gegenständlich lebendige, d. h. einheitlich, zweckmäßig erdachte Natur.

Von diesem in seiner Unendlichkeit transzendenten Sein sind uns nur Ausschnitte in Zeit und Raum als den Grundformen dieses Seins gegeben. Es ist für uns immer nur Stückwerk, d. h. wir überschauen nicht die Totalität der Zwecke, nicht den ganzen Plan des schöpferischen Subjekts und kennen nicht die Endabsicht, die das absolute schöpferische Subjekt als Ideal setzt.

Unbesonnen nehmen wir im Erleben diese lebendige Natur irrtümlich als den Urgrund aller Dinge, ja unserer selbst an, und die idealistische Philosophie wird ewig Mühe haben, den Unbesonnenen dieser Natur gegenüber zur Selbstbesinnung zu bringen. Die Verwandtschaft dieser neuen Seinsweise mit der ästhetischen Wirklichkeit und ihr (im Gegensatz zum Kunstsein) allgemeiner Charakter verlockt

die Empfindung immer wieder, sich dieser Natur zu ergeben und die Position der Spekulation und Reflektion aufzugeben. Der erkenntnistheoretische Realismus und Empirismus glaubt angesichts dieser Seinsweise seine „Realität" unzweifelhaft gefunden zu haben; er läßt sich gern verleiten, über die Grenzen der Vernünftigkeit hinauszuschweifen und diesem zweckhaft sich entwickelnden Sein an sich Wahrheit zuzuschreiben. Der transzendentale Charakter dieser anschaulichen Gegenständlichkeit und ihre subjektive Begründung wird durch die Transzendenz in keiner Weise berührt. Wenn auch die Endabsicht und die Totalität dieses Seins sich unserer Erkenntnis entziehen, so folgen wir doch begründeterweise den erkennbaren Zwecken, um sie in ewiger Aufgabe der Einheit näher zu bringen. Die Seinsweise selbst ist uns nur in ewiger Entwicklung erkennbar. Die Entwicklung ist ebenso wie das Erhabene und Naturschöne ein subjektiver Begriff.

Die Mannigfaltigkeit des Besonderen ist durch die Idee der Entwicklung nicht eine im Widerstreit befindliche Mannigfaltigkeit des Besonderen, sondern sie reiht sich in einer harmonischen Verknüpfung und Einheit in Raum und Zeit aneinander. Diese Harmonie wird bewirkt durch die absolute Einheit des letzten Zwecks.

Wir erhalten somit einen ewigen Fluß, aber dieser Fluß hat einen geregelten Lauf mit Mündung und Quelle, auch wenn unser Blick Ausgang und Ende nicht überschauen kann. Aber Grund und Ziel ermöglichen es uns, das Erfahrbare zu deuten und so eine teleologische Wissenschaft auszubauen.

Wer fortfahren will, dieses zweckhafte Sein und Leben als ein unmittelbar Gegebenes zu betrachten und unbesonnen die im Geiste begründete Materie der Anschauung vom Subjekt unabhängig ansehen will, der verharrt im Reiche des Glaubens und der Meinung. Die Einzigkeit und Besonderheit dieser Gegenständlichkeit mag zu solchem Dogmatismus verführen, aber schon die Ästhetik zeigte, daß auch das Besondere in dem Tatgrunde des Subjekts begründbar ist. Die unüberwindliche Kluft zwischen Dogmatismus und Idealismus wird an diesem Punkte deutlich. Hier scheiden sich die Geister. Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Schleiermacher auf der einen Seite, Cues, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte und Hegel auf der anderen Seite. Die einen gründen die Welt im reinen Subjekt, die anderen im Objekt. Die Konsequenzen der Entscheidung sind gewichtig. In einem Fall wird der Geist triumphieren, im anderen muß er sich der Natur unterwerfen und zusehen, wie er seine Herkunft würdig beweise.

Eine Naturphilosophie, die da frägt, wie die Natur zum Geiste

kommt, gibt es für uns nicht. Für uns lautet die Frage nur: wie läßt sich eine Natur als Sache der Tat ableiten, aber nicht: wie ringt sich aus der Tatsache der Natur der Geist hervor. Der Geist ist niemals Faktum und Produkt, sondern ausschließlich schöpferisches Prinzip. Die Antwort lautet in diesem Sinne: Es ist eine Natur denkbar, die einem allgemeinen Subjekt zugeordnet ist und unter der Idee der Zweckmäßigkeit einheitlich als eine besondere, zugleich aber als eine allgemeine, d. h. für alle Vernunftwesen gültige einzige Wirklichkeit in Zeit und Raum sich entwickelnd gesetzt wird. Dieses Sein und seine Wahrheit ist transzendent, weil Momente seines Vernunftbegriffs uns in die Unendlichkeit verweisen. Aber diese Seinsweise ist deshalb nicht ontologisch-metaphysisch, sondern transzendental begründbar. Diese Gegenständlichkeit ermöglicht eine teleologische Erklärung der Natur in besonderen Einzelwissenschaften, die auf die Entwicklung dieser einen allgemeinen Welt in Raum und Zeit gerichtet sind.

Der Naturwissenschaftler erhält somit einen bestimmten wahren Gegenstand, ein allgemeines Objekt als Natur, das er unter dem Begriff der Zweckmäßigkeit erklären kann. Für seine Arbeit ist es von Bedeutung, die Wahrheit seines Gegenstandes sich von der Philosophie begründen zu lassen und damit die Methode seiner Wissenschaft zu durchschauen und die Grenzen seines Erkenntnisvermögens einzusehen. Erst diese Besonnenheit wird ihm die Freiheit bei der Handhabung seiner Grundsätze geben und ihn davor bewahren, auf diese subjektive Erklärungsweise Sätze und Folgerungen zu bauen, die dem Sinn und Wesen seiner besonderen Wissenschaft und ihres Gegenstandes widersprechen. Vor allem wird er die Idee der absoluten Zweckmäßigkeit als regulativ und konstitutiv ansehen dürfen.

17. Kapitel: Charakteristik der teleologischen Seinsweise

Was diese anschauliche Gegenständlichkeit für die erklärende Naturwissenschaft bedeutet, und welches das Wesen dieser aus der Ästhetik entwickelten Seinssphäre ist, läßt sich jetzt ausführen. Auch hier gilt, was vom wahren Sein überhaupt eingangs gesagt wurde, daß dieser Gegenstand nur dann für uns wahr ist, wenn wir ihn aus unserem vernünftigen Vermögen selbsttätig und selbständig abgeleitet haben. Doch nichts anderes darf diese Sache der Tat beeinträchtigen, als was seine Quelle im subjektiven schöpferischen Prinzip hat. Alle Vorstellungen, d. h. alle auf sinnlicher Erfahrung beruhenden Eindrücke von einer Natur, muß man aus dieser Gegenständlichkeit und seinem

Begriff fernzuhalten imstande sein. Es darf nichts weiter gedacht werden, als was bisher tätig gewonnen ward. Nur das aus dem reinen Denken und seiner Anschauung Abgeleitete und unter der Idee der Zweckmäßigkeit vereinheitlichte Sein, das einem allgemeinen Subjekt angemessen ist, haben wir hier als Natur im Sinn. Das Grundvermögen der Vernunft, das Schauen dieser einen besonderen und allgemeinen Welt hat sich nicht wesentlich verändert; nur: das Geschaute wird hier angenommen nicht als die Fülle der Möglichkeiten, sondern als eine einzige Fülle des Möglichen in einer Zweck-Einheit. Diese Einheit ist nicht mehr eine Gestalt, die objektiv und real werden kann, sondern sie ist nur zu schauen als unendliche Idee, die verwirklicht werden soll, eben als Zweck.

Die Wissenschaft hat an diesem Sein nur dann einen Gegenstand, wenn sie das in der vernünftigen Anschauung begründete Sein anschaut. Also nur eine intuitive Wissenschaft kann versuchen, durch Nachahmung des absoluten Subjekts dieses Sein zu erkennen. Eine solche Naturwissenschaft wird sich ihres Erkenntnisvermögens und des Wesens ihres Gegenstandes bewußt sein müssen, um diese in Entwicklung befindliche, der Anschauung einheitlich und zweckmäßig gegenständliche Natur zu behandeln. Für solche besonnene Wissenschaft ist dieses Sein real, weil es denkbar ist in der tätigen Anschauung. Für eine Wissenschaft, die nicht das Besondere, sondern nur allgemeine Gesetze der Natur sucht, ist dieses Objekt der Anschauung nur ein anschaulicher Stoff; ihr Sein als Begriff der Natur ist etwas ganz anderes. Der Gegenstand als anschauliches Sein ist nicht ohne weiteres wißbar, denn er ist im ewigen Fluß, ein Zufälliges für den Verstandesbegriff, er ist notwendig und allgemein nur in der Einheit der Zwecke. Der mechanischen Naturwissenschaft liegen ganz andere Voraussetzungen und Taten des Subjekts zugrunde, die erst abgeleitet werden müssen. Von dieser begreifbaren Gegenständlichkeit muß man zunächst absehen können, um diese Stufe des anschaulichen Seins rein und unverfälscht fassen zu können. Es wird sich später herausstellen, daß es sich hier nur um eine Vorstufe, um ein Grundsein der exakten Naturwissenschaften handelt, um ein Etwas der Anschauung, das durch die Verstandesbegriffe zu einer neuen Seinsweise verwandelt werden muß, um gesetzlich und allgemein erkannt werden zu können. Hier beschränkt sich die Wissenschaft darauf, unter dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit die Fülle des besonderen Seins anschaulich als Einheit allgemein zu erklären.

Ebenso wie das Grundvermögen und das Wesen dieses Seins

der Ästhetik nahe stehen, ebenso behalten die Grundformen Raum und Zeit ihre freie Bedeutung. Die ganze Natur wird als eine schöpferische Entwicklung angesehen in der Grundform der freien Zeit. Für das absolute Subjekt, für das der Zweck nicht unendlich, sondern real ist, ist die Einheit schon realisiert, ist das Ganze nicht mehr Entwicklung, sondern Vollendung. Für uns aber gibt es keine Vollendung, wir vermögen dieses Sein nur zu schauen in der Grundform der Zeit, die dadurch zum Prinzip dieser Realität wird. Die Form der Zeit ist das Schema, in der dieses subjektive Schaffen des allgemeinen Subjekts für uns denkbar und anschaulich ist. Sie ist die Form der subjektiven Einheit des Mannigfaltigen, aus der sich die Folge und das Nacheinander der sich entwickelnden Momente ergibt; aber kein Maß, mit dem eine Abfolge der Entwicklung gemessen werden kann, ist damit gegeben.

Die Zeit ist auch hier noch nicht arithmetische Gesetzlichkeit, sondern freie Form der Anschauung. Die Mathematik setzt die Verstandesbegriffe voraus, sie gibt der freien Zeit ein Gesetz, das es ermöglichen soll, die Anschauung zu begreifen und unter Gesetze zu bringen. Mit diesen Gesetzen haben wir es aber hier noch gar nicht zu tun.

Ebenso verhält es sich mit dem Raum als Form der mit Bezug auf das Objekt geschauten Gegenständlichkeit. Es handelt sich auch hier bei dieser Grundform der lebendigen Natur nicht um den geometrischen Raum, sondern um die Form der freien Anschauung als die Unendlichkeit sich entwickelnder zweckmäßiger Gestalten. Keine geometrische Figur, kein Raumgesetz ist hier bestimmend, sondern das Wesentliche ist nur die unendliche Gestaltungsmöglichkeit, soweit sie noch nicht gesetzlich bestimmt ist. Die zweckmäßige Gestalt ist anschaulich, aber nicht mathematisch. Sie ist Anschauung als Einheit des Mannigfaltigen, aber noch nicht Verstandesbegriff. Die gesetzlich geometrische Gestalt hat nichts mit den hier betrachteten schöpferischen Entwicklungen zu tun, sie ist einer ganz anderen Seinsweise zugehörig. Der Raum als Unendlichkeit möglicher und zweckmäßiger Gestalten ist somit ungesetzlich, zufällig in seiner einzigen Gestalt und somit frei; erst die mathematische Betrachtungsweise kann diese Gestalten in die Bezogenheit des geometrischen Raumes einstellen und das Lebendige zugleich in ein mechanisches Hier und Dort verwandeln. Die zweckmäßige Gestalt ist gar nicht im geometrischen Raum, sondern in dem Raum, der erst des Begriffs und damit der Konstanz bedarf, um als mathematischer Raum gedacht werden zu können.

Hier handelt es sich um den Raum als einheitliche Beziehung zweckmäßiger Gestalten.

Es kann somit diese Natur in diesem Raum nicht durch geometrische Gesetze bestimmbar sein. Es handelt sich um den transzendenten, unendlichen Raum, in dem alles zweckmäßig und nur in diesem Sinne notwendig sich entwickelt.

Wenn in wissenschaftlicher Arbeit beide Gegenstände und Betrachtungsweisen ineinander greifen, lebendige und gesetzliche Betrachtungsweise sich beständig ergänzen, so tut das der Bestimmung dieser besonderen Stufe des Seins, dieser besonderen Klasse der Gegenstände keinen Abbruch. Die Philosophie wird beide Wirklichkeitssphären durch sorgfältige Begründung auseinanderhalten müssen.

Die Beziehung beider Seinsweisen, der anschaulichen und der begrifflichen, besteht darin, daß diese jene als Unterlage fordert und in diesem Sinne kann man hier von einem hypothetischen Sein sprechen. Denn die Seinsweise der teleologischen Wissenschaft ist für die mechanische Naturwissenschaft, die allgemeine Gesetze sucht, nur anschauliches Material, das erst in ein begreifliches verwandelt werden muß. Hier ist die Wissenschaft noch darauf beschränkt, dieses Material nach Zwecken zu ordnen, um so einen einheitlichen Kosmos zu erhalten, den man erklären kann als eine schöpferische Entwicklung. Das Sein dieser Intuition ist mehr als die verstandesmäßige Wirklichkeit, es ist ein übergreifendes, den Gegenstand der Gesetzeswissenschaft erst begründendes Sein.

Die erhaltene Gegenständlichkeit unterscheidet sich von der mechanischen Seinsweise durch die Lebendigkeit und die Besonderheit in der Zeit. Diese lebendige Entwicklung ist der Erkenntnis nicht als „an sich“, sondern als ein „für sich“ gegeben, da es aus dem reinen Ich sich herleitet. Der Gegenstand aller auf dieses Leben gerichteten Wissenschaften ist im Geiste gegründet, und die Naturphilosophie hat die spezielle Aufgabe, diesen Lebensbegriff oder das Leben in der Form der Erkennbarkeit als vernünftigen Begriff zu entwickeln. Wenn wir mithin an den Naturphilosophen die Frage richten, was denn die Entwicklung oder das Werden, eben jener Fluß des Mannigfaltigen in der Einheit, sei, so kann vom spekulativen Standpunkt keine andere Antwort gegeben werden, als die Aufweisung derjenigen Tatmomente, durch die oder besser auf Grund deren für die reine Vernunft lebendige, nach Zwecken sich ordnende Entwicklung denkbar ist. Es wird aus der besonderen Funktion des „cogitare“ ein Natursein als eine Ordnung aller anschaulichen Welten hergeleitet, die eine einheitliche schöpfe-

rische Entwicklung ergibt. Die einzelnen Wissenschaften mögen immerhin unbesonnen von einem biologischen Sein-an-sich reden, oder eine mystische Kraft im Kosmos annehmen; als Gegenstand der Erkenntnis ist dieses Leben und diese Entwicklung nur ein Gefüge der subjektiven Tatmomente, also im Subjekt begründet. Das ist keine Phraseologie des Idealismus, die der naive Positivist und Tatsachentor ablehnt, weil er sie nicht einsehen kann; es ist spekulativ einzig begründbare Wirklichkeit. Der Begriff des Lebens ist die Verknüpfung aller jener Tatmomente, aus denen das Sinngefüge der teleologischen Natur sich zusammensetzt. Nur in diesem „für sich" ist uns lebendiges Natursein gegeben.

Vergleichen wir diesen Begriff des Lebens und Werdens mit dem Begriff des Kunstseins, so ist er im Gegensatz dazu konkreter, indem er unter der Idee des Zwecks alle jene Anschauungswelten zu einer Welt zusammenfaßt. Er hebt in sich die Mannigfaltigkeit der ästhetischen Welt auf und ist in diesem Sinne wirklicher, d. h. vernunftbegründeter Gegenstand einer erklärenden Forschung, nicht mehr bloß Gegenstand der Einbildungskraft und individuellen Anschauung, nicht mehr erdichtetes Sein, sondern ein sich selbst wirkendes Sein. Die Spekulation muß auf der Hut sein, um hier alle Mystik und Gefühlsphilosophie abzulehnen und nicht mehr als wahr vorauszusetzen, als was für sie Ergebnis geistiger Setzung ist. Der wahre Begriff ist Selbstbehauptung angesichts des Nichts, ist Produkt der Selbsttätigkeit und Selbständigkeit des reinen Ichs.

In der Sphäre dieser Entwicklung gilt eine Freiheit, die nicht mehr die Unendlichkeit besonderer Welten, sondern die Unendlichkeit einheitlich und zweckmäßig gedachter Gebilde bedeutet.

18. Kapitel: Ableitung der teleologischen Einzelwissenschaften

Wir sind nicht von einzelnen Wissenschaften der Entwicklung und des Lebens ausgegangen, haben nicht ihre Methode analysiert und in ihrem Apriori den Grund ihrer Wahrheit als formale logische Form bloßgelegt; sondern wir haben ein wahres Sein, eine besondere Wirklichkeitssphäre abgeleitet, und es frägt sich, ob sich in diesem Natursein und seinem Begriff selbst Unterscheidungsgründe finden, die die einzelnen Formen des Wissens von dieser Natur erklären und gewinnen lassen. Die Struktur des Vernunftbegriffs dieser Natur zeigt die gleiche Polarität wie der ästhetische Begriff. Ein subjektiv schöpferischer Grund schaut das Objekt unter der Idee der Zweckmäßigkeit

als objektive Einheit des Mannigfaltigen. Je nachdem ich in der Erklärung solcher Entwicklung, die ich nie völlig, sondern nur als Stückwerk einsehe, mich im einzelnen bemühe, dieses Sein in der Zeit unter Zwecken zu betrachten mit Rücksicht auf das subjektive schöpferische Moment oder mich dem objektiven im Raum, als der aus der Entwicklung abgeleiteten Natur, zuwende, je nachdem wird die besondere wissenschaftliche Bemühung das sich Organisierende oder das Organisierte berücksichtigen. Die Synthesis beider stellt die Entwicklung des Ganzen als die sich entwickelnde Welt in einer Kosmologie dar.

Diese Kosmologie soll die Beziehung des Organischen und Anorganischen aufsuchen, sie strebt nach der Einheit des Ganzen, sie will den absoluten Zweck als Einheit des Ganzen erkennen und ist auf Grund dieses alle Erfahrung und Einsicht überschreitenden Zieles eine transzendente Wissenschaft. Soweit sie sich frei von der mechanischen Naturerklärung, d. h. fern von aller Kosmophysik hält, ist sie Sache der Intuition, nicht der Verstandeserkenntnis. Die Bemühungen dieser Kosmologie hat man häufig wegen ihrer Schrankenlosigkeit und besonders da, wo sie unkritisch auftrat, „Spekulation" genannt und das spekulative Denken mit einer Vergleichung der ungezügelten Einbildungskraft in Mißkredit zu bringen versucht. Die Kosmologie ist allerdings auch eine in die Kulturarbeit sich einstellende Bemühung um die Welt, aber sie ist nicht ohne weiteres Philosophie. Sobald sie sich der Grenzen ihres besonderen Erkenntnisvermögens bewußt ist, stellt sie sich die Aufgabe, einen Kosmos als von einer schöpferischen Ursache in der Einheit der Zwecke geschaffen zu erklären. Sie gibt eine Geschichte der natürlichen Welt. Der Gegenstand solcher Naturgeschichte umfaßt das Organische und Unorganische und läßt beides als eine Totalität sich entwickeln. So gefaßt hat eine solche Wissenschaft ihre Berechtigung und ihre Grenzen. Allerdings muß man sowohl über die Art dieses Gegenstandes und seine Beziehung zum Kunstsein, als auch über den Unterschied dieser Seinssphäre von der begriffenen Natur völlig im klaren sein. Diese Kosmologie ist völlig verschieden von dem, was wir „Spekulation" nannten, diese betrachtet die Welt im produktiven Spiegel der Vernunft, um die Maßlosigkeit der Meinung und der Einbildungskraft im Zaum zu halten und nur das für wahr auszugeben, was seinen Grund in der Tatwelt der Vernunft hat.

Diese Kosmologie kann in die beiden Bemühungen sich spalten und einmal die organische Natur betrachten, d. h. ein Sein, das aus einem schöpferischen Grunde sich selbst nach Zwecken in der Zeit

organisiert, ein anderes Mal die anorganische Natur im Raum, soweit sie Gegensatz des Lebendigen ist. Die eine betrachtet die Natur, die für sich den Grund ihrer Entwicklung in sich trägt, die andere, soweit sie außer sich objektives Produkt ist. Zur letzteren gehören die Astronomie, Geologie und Mineralogie, soweit sie nur die Entwicklung des Kosmos nach Zwecken berücksichtigen. Zur ersteren die Wissenschaften von der organischen Natur, Botanik, Zoologie, Anthropologie, Anatomie, Physiologie und Biologie.

Alle diese einzelnen Wissenschaften schließen sich zu einem System zusammen, denn alle versuchen ein und dasselbe Sein des Kosmos auf mannigfache Weise nach Zwecken zu erklären und die Gestalt und Zweckmäßigkeit eines Kosmos wissenschaftlich aufzuweisen. Der Gegenstand jeder einzelnen Wissenschaft ist Bestandteil jenes einen lebendigen, sich entwickelnden Kosmos. Will man wissen, was von diesem teleologischen Sein erkannt ist, so gehe man zur Einzelwissenschaft und lasse sich dort durch bloße Kenntnisse bereichern. Die Naturphilosophie hat es mit der Begründung der Wahrheit, eben eines auf Selbständigkeit und Selbsttätigkeit beruhenden wahren Seins zu tun, das sich aus der Ästhetik hat ableiten lassen und zu einer neuen Seinsweise sich fügte.

Wenn wir die Grundsätze und Grundbegriffe dieser Naturwissenschaften entwickelt haben, so geschah das spekulativ, durch Beschreibung des denkenden Tuns, durch Aufweisen des synthetischen Vermögens der Zweckanschauung. Aus diesem ergab sich der vernünftige konkrete Begriff, durch den und in dem dieses Sein der Natur wirklich wird. Dieses Ergebnis muß sich von einem „Gegenstand der Erkenntnis" unterscheiden, der nur durch Analyse der besonderen Methoden der Einzelwissenschaften gewonnen wird. Es handelt sich also nicht allein um eine Logik einzelner Wissenschaften, sondern die Frage geht auf die Notwendigkeit und Ordnung, auf den Sinn und die Gegenständlichkeit wissenschaftlicher Arbeit, die sich um ein Wissen wahren Seins bemüht. Die Spekulation hat diese wissenschaftliche Bemühung als sinnvoll dargestellt, indem sie die ihr zugrunde liegende Wirklichkeit als wirklich, d. h. als vernunftbegründet nachwies; ohne von irgendwelchen Tatsachen der Kultur auszugehen, führte sie uns vielmehr zur Sache der Tat. Es sind deshalb auch nicht logische Prinzipien und formale Voraussetzungen, die wir erhalten, sondern es ist ein Vernunftleben, ein lebendiges, dieses besondere wahre Sein entfaltendes Tatgefüge, das das Sein aus einer lebendigen Vernünftigkeit entwickelt.

Das Ziel-setzen und Ziel-haben kommt nicht der Natur an sich zu, wie ja der Begriff des Lebens und der Entwicklung nur ein subjektiver, reiner Begriff ist. Man könnte dieses Ergebnis dadurch genauer charakterisieren, daß man es mit den beiden gegensätzlichen Auffassungen eines teleologischen Seins in der Geschichte der Philosophie vergleicht. Wir denken dabei an Kants teleologische Urteilskraft und seine Begründung der Teleologie durch das subjektive Prinzip der Zweckmäßigkeit — und an die Aristotelische Entelechie, jene lebendige Zweckform, aus der Aristoteles die lebendige Natur zu erklären versuchte.

Aristoteles schreibt mit seinem Begriff der Natur an sich eine Zweckhaftigkeit zu. Er läßt die Gestalten aus dieser den Dingen innewohnenden Formkraft sich entwickeln, d. h. für ihn ist dieses zweckhafte Sein ontologisch metaphysisch, ein bloßes „An sich". Das Prinzip des Zweckes hat mithin in der Aristotelischen Natur konstitutive Bedeutung, d. h. die Natur an sich wird aus dieser Idee als seiend bestimmt.

Bei Kant dagegen ist die Zweckmäßigkeit nur subjektives Prinzip, das nur ein „Für sich" bedeutet. Dieses Prinzip hat bei Kant nicht konstitutive, sondern regulative Bedeutung. Der Begriff des teleologischen Seins ist deshalb nur eine formale Norm, keine Wirklichkeit.

Was wir mit dem konkreten Begriff einer teleologischen Gegenständlichkeit gewannen, faßt Objektivität und Subjektivität zusammen, indem einerseits das ontologisch-metaphysische Moment überwunden wird, andererseits von der rein formalen Begründung Kants insofern abgewichen wird, als wir einen konkreten Begriff erhalten, der zugleich ein „Für sich" und ein „An sich" bedeutet. Denn ein „Für sich" ist das Sein, indem es formal allein aus dem Subjekt ableitbar ist; ein „An sich", indem es materialiter die besonderen anschaulichen Individualwelten zu einer Welt als Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung zusammenfaßt. Die Besonderheit vieler Welten ist das Etwas, das widerspruchsvoll erscheinen muß. Dieser Widerspruch ist Grund des Nichtwissens. Er begründet die Frage an die Spekulation. Das reine Denken antwortet mit Setzung eines neuen Seins, eben des teleologischen Seins. In diesem Gegenstande wird die Materie der Anschauung, das „An sich", zugleich zu einem „Für sich", so daß in der neuen Seinsweise die letzte Seinsstufe aufgehoben ist, im Sinne des Bewahrtseins. Das „An sich" und die Objektivität besteht jetzt darin, daß es sich um eine begründbare Wirklichkeit handelt, die Gegenstand allgemeingültiger Erklärung werden kann, weil sie ihren Grund in der Vernunft hat.

Sein und Denken, Für sich und An sich werden hier zur Synthese vereint. Es handelt sich zwar um eine transzendente Gegen-

ständlichkeit, aber diese Seinsweise ist immanent transzendental begründbar. Die Erfahrung, die sich solchem konkreten Begriff fügt, kann ihren Gegenstand in der Einheit der Zwecke als Stückwerk erfahren und erkennen, ohne die Endabsicht, den letzten Zweck einzusehen. Es handelt sich also nicht um einen ontologisch-metaphysischen Begriff der Natur, sondern um eine im Geiste gegründete Wirklichkeit, um einen immanenten lebendigen Begriff, der aus sich die denkbare einzige Wirklichkeit des Werdens zu entfalten vermag. Dieses wahre Sein gründet sich, den eingangs gestellten Ansprüchen gemäß, auf Selbständigkeit und Selbsttätigkeit als ein wahres Sein.

Es frägt sich nur, ob sich die Wissenschaft mit diesem abgegrenzten und bestimmten Gegenstand innerhalb der Wirklichkeit begnügt und nicht vielmehr ein Verlangen zeigt, diesen anschaulichen zweckhaften Kosmos, der in ewiger Entwicklung sich zwar der Anschauung begründeterweise anbietet, dem Begriff aber sich in seiner Endlosigkeit entzieht, zu überwinden. Wir wollen diese Unendlichkeit der Welt dazu benutzen, um die Notwendigkeit einer neuen Frage und einer neuen schöpferischen Antwort des reinen Denkens uns klarzumachen, und uns zur Ableitung der mechanischen Natur wenden.

Zweiter Teil: Die mechanische Natur

19. Kapitel: Die Unendlichkeit der Welt

Ein Grund des Stolzes, ja der Selbstüberhebung des modernen Menschen ist die Entdeckung der Unendlichkeit der Welt. Mag der antike Mensch uns bisweilen durch seine kulturelle und künstlerische Leistung, durch die Einheitlichkeit seiner Bildung, durch die Größe einzelner Gestalten überlegen erscheinen, die eine Erkenntnis besaßen die Alten nicht: daß die Welt unendlich ist. Ihr Kosmos war eingeschlossen durch die sieben Sphären. Mit der Durchbrechung dieser Kerkerwände glaubt der moderne Mensch die Befreiung vollendet zu haben und weiser zu sein als das Altertum. Man achtet aber gar nicht darauf, ob denn ein früheres Zeitalter dieselbe Natur im Auge gehabt hat wie wir, ob der Kosmos der Griechen mit der Natur des Kopernikus zusammenfällt, die wir als „unendlich" bezeichnen.

Der Satz: Die Welt ist unendlich, ist durchaus nicht eindeutig, denn wir haben seither schon verschiedene scharf abgegrenzte Seinsweisen der Welt erhalten. Welche dieser Gegenständlichkeiten haben wir im

Sinn, wenn wir von einer Unendlichkeit der Welt reden? Ohne klare Auskunft auf diese Frage bleibt diese Errungenschaft der Neuzeit ein bloßes Schlagwort, eine Bildungsphrase, mit der sich kein Stolz begründen und kein Hochmut sich entschuldigen läßt. Es bleibt also ein vieldeutiger, völlig unklarer Satz. Wir müssen versuchen, das Objekt Welt, das unendlich sein soll, in der mannigfachen Bedeutung seiner Seinsweisen zu fassen, und zusehen, was die Unendlichkeit in jedem Falle besagen will.

Von der ästhetischen Wirklichkeit, dem Kunstsein haben wir eine Unendlichkeit behauptet. Was besagte diese Unendlichkeit? Liegt nicht ein Widerspruch darin, von einem Sein, das unter dem Gesetz der Gestalt und Schönheit steht, mithin Grenzen als eigentliches Merkmal trägt, zu behaupten, es sei unbegrenzt? Unbegrenztheit in der Bedeutung der Grenzenlosigkeit würde die Seinsweise der ästhetischen Welt auflösen, die durch Einschränkung und Gestalt gekennzeichnet war. Da die Unendlichkeit als Grenzenlosigkeit hier nicht gemeint sein kann, so frägt es sich, inwiefern denn dieses Sein unendlich genannt werden kann. Es war die Rede von einer Unendlichkeit möglicher individueller Gestalten. Die Schönheit war individuelles Gesetz, das unendlich mögliche Welten forderte. Diese Freiheit in der Besonderheit, die Unendlichkeit individueller Monaden, die aus der Urmonade sich ableiten ließ, ergab einen Unendlichkeitsbegriff ganz besonderer Art; es ist sehr wohl möglich, daß die Antike die Unendlichkeit dieser besonderen und gestalteten Natur zugegeben haben würde, ohne damit der Vorstellung ihres Weltbildes zu widersprechen, die vielleicht nur ein ästhetisches Bild, eben die dem griechischen Geiste angemessene Welt, mithin eine Form der Welt war. Von dem einzelnen besonderen geformten Sein wird hier keine Unendlichkeit der Gestalt oder der Ausdehnung behauptet, sondern diese Eigenschaft der Unendlichkeit bezeichnet der Möglichkeit nach unendlich viele individuelle ästhetische Welten. Diese Unendlichkeit ist die reine Pluralität der Substanz und des Grundseins, die man als *intensive* Unendlichkeit der Welt ansprechen könnte. Diese Unendlichkeit ist das Prinzip unendlich vieler Individualwelten, das principium individuationis, zugleich ist diese Unendlichkeit der umfassende Begriff alles besonderen Kunstseins.

Die Seinsweise oder Welt der Kunst ist unendlich, heißt also: aus dem dialektischen Prinzip lassen sich unendlich viele Individualwelten ableiten, die alle dem individuellen Gesetze der Schönheit genügen, alle wirklich sind, da sie vernunftbegründet sich ergaben. Hier handelt es sich um eine Unendlichkeit der Möglichkeiten.

Eine ganz andere Bedeutung gewinnt die Unendlichkeit, sobald wir den Grenzfall des ästhetischen Seins, das teleologische Sein berücksichtigen. Da war die Unendlichkeit der Möglichkeiten aufgehoben und eine Welt dem einen hypothetischen schöpferischen Subjekt zugeordnet. Will man diese Seinsweise als unendlich bezeichnen, so hat die Unendlichkeit hier einen ganz neuen Sinn. Es handelt sich hier nicht mehr um die Pluralität und Intensität des Objektes, nicht das Schrankenlose und Unbegrenzte als Voraussetzung der Freiheit ist gemeint; denn dieser Makrokosmos als lebendige Schöpfung und Entwicklung ist ja nicht ohne Gestaltung, er ist einheitlich mit Rücksicht auf eine Endabsicht des schöpferischen Grundes. Unendlich aber ist dieses Sein in Hinsicht auf die transzendente Idee absoluter Zweckhaftigkeit, als ewige Entwicklung gedacht, als eine schöpferische Entwicklung ohne Ende. Diese Unendlichkeit könnte man die infinitive Unendlichkeit nennen, und dieser Begriff würde ein subjektives Gesetz anerkennen in der Idee des Zwecks. Diese Unendlichkeit als Endlosigkeit war den Griechen als Gedanke der ewigen Wiederkehr wohl vertraut.

Niemand wird behaupten wollen, daß die Unendlichkeit der schöpferischen Entwicklung allein dasjenige ist, was uns die Entdeckung des Kopernikus gebracht hat. Der Durchbruch der Sphären, der die Welt einschließenden Kerkerwände, das ist es, was wir mit dieser Tat vornehmlich im Auge haben — die Schrankenlosigkeit des Weltenraumes der Natur, von der wir nicht nur Empfindung und Anschauung, sondern auch ein Wissen haben wollen. Kopernikus und Giordano Bruno hatten noch nicht deutlich die Gegenständlichkeit bestimmt, von der sie eine Unendlichkeit behaupteten. Es widerstreiten sich bei ihnen zwei Welten: die teleologische und die begriffliche Welt. Die infinite Unendlichkeit liegt noch im Streit mit einer extensiven oder transfiniten Unendlichkeit.

Suchen wir uns klarzumachen, was wir denken, wenn uns in einer sternenklaren Nacht der Gedanke der unendlichen Welt packt, wenn wir durch die Fixsterne in fernste Räume uns locken lassen, um immer neue Weltsysteme uns vorzustellen. — Die künstlerische Empfindung, die nach Gestaltung strebt und Ausdruck sucht, lassen wir hier beiseite. — Beim Anblick der Kometen, Meteore und Sternennebel, die der Anschauung das lebendige Sein nahe bringen, alles in Entwicklung und Werden zeigen, sind wir geneigt, das kosmologische Sein vornehmlich in Betracht zu ziehen. Wir gehen anschauend dem endlosen Sein in fernste Fernen nach. Erwacht aber der Anspruch,

solches durch Intuition gefaßtes Sein auch zu begreifen, so müssen wir uns jenem infiniten Sein und seinem ewigen Fluß widersetzen. Wir negieren das Sein der vorigen Stufe. Alles dieses Sein und Etwas, alle diese anschauliche Gegenständlichkeit wird zu einem Nichts, sobald wir uns sträuben, uns in diesen Fluß der Dinge zu begeben, das endlose Werden der Welt zu betrachten, und Ansprüche stellen, die dieses Sein mit seinem Begriff nicht zu erfüllen vermag.

Wir fordern ein bestimmbares beharrendes Sein. Unser Gefühl der Ohnmacht beim Versuch, den unendlichen Himmel zu begreifen, hat seinen Grund in der Dissonanz zwischen der Seinsweise, die wir anschauen, und den Ansprüchen, die wir an diesen Gegenstand machen. Die Endlosigkeit und Ewigkeit des lebendigen Seins ist ohne Grenze und unbegreiflich und entzieht sich daher dem Begriff, der sie zu fassen sucht.

Wir stehen wieder vor einem Abgrunde, denn alles das, was unter dem Gesichtspunkte des Zweckes betrachtet wirklich war, das wird zu einem Nichts, sobald der Verstand Grenzpfähle setzen will, um das Geschaute zu begreifen. Ich brauche dieses kosmische Erlebnis hier nicht weiter auszuführen, jeder kennt dieses Ringen mit der Welt, dieses Weltweh, wenn man so sagen will. Entscheidend aber ist, wie wir uns als Vernunftwesen dabei verhalten.

Wir können unseren Schmerz und unser Unvermögen beklagen, wir können den Abgrund erschauernd anbeten; wir können aber auch den Beschluß fassen, uns dem Chaos des Unendlichen gegenüber zu behaupten, Brücken über den ewigen Fluß und die gähnende Tiefe zu schlagen. Das geistige Ich darf seine Ansprüche niemals aufgeben, denn sein Wesen ist Widerstand, Trotz, Kampf, Brückenbauen, Ordnen des Chaos. — Frägt sich nur, ob wir selbst festen Stand zu gewinnen vermögen, um zu trotzen.

Es ist kein intellektueller Entschluß, keine nebensächliche Nötigung, sondern eine innere Not des Geistigen, die uns den Untergang unseres Wesens androht, eine Gefahr, die uns verschlingen will, wenn wir ihr nicht trotzen. Wir sind also wiederum als Wesen der Verzweiflung nahe und können nur selbst über unser geistiges Schicksal entscheiden. Wird es möglich sein, sich zu behaupten? Wir setzen es voraus, denn wir sind entschlossen, es im festen fröhlichen Glauben zu versuchen. Es bleibt nur die Frage des Wie. — Darauf kann uns niemand anders Antwort geben als der tätige Geist selbst, der unser eigenstes Wesen ausmacht, indem wir als Individuen uns im tätigen Denken auflösen. Wir forschen spekulativ nach der Möglichkeit, diesem Nichts gegenüber standzuhalten.

Die Frage, die wir an das produktive reine Denken richten, müssen wir nachdenkend, d. h. selbsttätig beantworten. Es handelt sich also um eine lebendige Frage, nicht um ein kühles rationales Bedürfnis, das uns dazu treibt, die Grundlagen eines wissenschaftlich erkennbaren Seins zu suchen, sondern ein dringliches und notwendiges, dabei wesensgefährliches Geschäft. Wollen wir diese konkrete Frage formulieren, so können wir sagen: wir wenden uns an das spekulative und produktive Denken und forschen dort, ob und wie eine Welt des Wissens, eine allgemeine und notwendige, beharrende Seinsweise denkbar ist, die Gegenstand objektiver Beurteilung in der Form des Begriffs werden kann. Wir suchen nicht mehr Anschauung des Ewigen, sondern Inbegriff eines Unendlichen, das wir Natur nennen. Wollen wir an den vorangehenden Abschnitt anknüpfen, so können wir unsere Frage so aussprechen: Wie ist es dem tätigen reinen Denken möglich, ein ewig im Fluß befindliches endloses Sein zu verwandeln in gegenständliches beharrendes Sein, in eine Welt des Verstandesbegriffs? Diese Welt soll nicht mehr transzendent sein, sondern innerhalb der Grenzen der Erfahrung liegen.

Damit entwickeln wir eine neue Frage der Naturphilosophie; wir treten nach Klarstellung des Problems in die Lösung desselben ein. Unsere Einstellung bleibt immer die gleiche: besonnen suchen wir eine neue Seinsweise aus unserem tätigen Wesen zu entfalten, die den oben ausgeführten Ansprüchen genügt. Diese Entfaltung des Wesens ist keine mystische oder psychologisch gefaßte Denkkraft, sondern reines vernünftiges Denken, ein Begreifenwollen des Mannigfaltigen endloser Anschauung.

20. Kapitel: Die Grundsätze der Natur

Die Ehrfurcht vor allen denen, die die Aufgabe der theoretischen Philosophie vor uns zu lösen versuchten, darf uns nicht dazu verführen, uns der Leitung eines unserer Vorfahren blind und unkritisch anzuvertrauen. Lernen können wir viel von den Bemühungen um die Prinzipien der Natur von Thales bis Driesch, ja wir können die Kenntnis ihrer Arbeit nicht missen — aber das Wissen um ihre mannigfache Arbeit genügt nicht, eine wahre Natur und ihre Gründe als eigen zu gewinnen. Wir müssen uns der lebendigen Entwicklung des vernünftigen schöpferischen Wesens selbst zuwenden, sein Tun nachahmen und auf die immanente weltschaffende Sprache des Gedankens horchen. Er allein gibt uns den Maßstab, mit dem wir alle

naturphilosophischen Versuche vor uns zu beurteilen vermögen, nur eine Wesensschau gibt uns die Möglichkeit, begreifbares Sein im Inbegriff der Natur zu gewinnen.

Solcher Entschluß zur Selbständigkeit ist keine Prahlerei, sondern ein ernster Vorsatz, eine schwere Verpflichtung. Wir haben als Wahrheitsucher alle das Schicksal, mit dem Erdgeiste ringen zu müssen, wie Faust. Man muß nur den Mut haben, den Geist selbst zu beschwören; nur was er selbst antwortet, ist von Bedeutung, nicht was andere von ihm erfuhren oder zu erfahren meinten.

Deshalb lassen wir auch hier die Geschichte des Problems und die Bemühungen der Gegenwart zunächst ganz beiseite. Es kommt uns hier noch nicht auf eine spezielle Ausführung der Naturphilosophie und ihres Inbegriffs, nicht auf Vergleichung mit anderen ernsthaften Naturphilosophen an, sondern allein darauf, das Problem kurz in das Ganze einzustellen, seine Beziehung zu anderen Fragen zu klären und so die Grundlegung eines Systems der Metaphysik allein auf Grund von Wesensschau im ersten Wurf zu versuchen.

Die Ausgangsposition, die wir aus dem Vorangehenden übernehmen, ist folgende: das reine Ich als allgemeines vernünftiges Subjekt erkannte mit der besonderen Erkenntnisfunktion der reinen Anschauung eine einzige infinite Wirklichkeit. Diese endlose kosmische Entwicklung ist in sich widerspruchsvoll; zwar gibt ein letzter Zweck dem ewigen Flusse ein Gesetz, aber dieses Gesetz ist unerkennbar, nur als Einheit besonderer Zwecke vermochten wir es zu bestimmen. Wir haben einen Erklärungsgrund, eine Wirklichkeit der Anschauung, aber keine beharrende Wirklichkeit für das Wissen gewonnen.

Solchen Widerspruch gilt es zu überwinden; das reine Wesen allein kann die Möglichkeit einer Auflösung in der reinen Entfaltung seiner Erkenntnisfunktion aufzeigen.

Bisher war das Denken einer Wirklichkeit ein Denken des Besonderen, das wir Anschauung nannten. Die Wirklichkeit und Gegenständlichkeit war deshalb bildhaft. Der einheitliche Zweck als allgemeines Ziel der Entwicklung des Mannigfaltigen zeigt den Übergang zum Denken eines Allgemeinen. Denn dieser Zweck stellt selbst die Aufgabe für das Denken, die besonderen Gegenständlichkeiten und die einzige Welt der anschaulichen Wirklichkeit als *eine* Wirklichkeit zu erkennen, den ewigen Fluß zu bannen durch Erkenntnis einer allgemeinen Form. Diese Form bedeutete der Anschauung: Zweckmäßigkeit.

Wird der letzte einheitliche Zweck der Welt nicht mehr formal als Einheit des Mannigfaltigen, sondern als ein allgemeines konkretes

Gesetz der Welt gedacht, d. h. denkt man die endlose Bewegung, die Entwicklung am Ende, so wird das schöpferische Subjekt nicht mehr Besonderes und Einziges zu schaffen brauchen, sondern es steht nach Vollendung seiner Schöpfung einer ruhenden und durch das konkrete Gesetz bestimmten, d. h. begreifbaren Welt gegenüber. Der Übergang zum Problem der mechanischen Natur ist wiederum durch einen Grenzfall gegeben. Die Auflösung des Widerspruchs geschieht durch eine neue Erkenntnisfunktion der Vernunft, durch eine neue Synthesis des Wesens, das dem Mannigfaltigen der Anschauung eine Beziehung gibt, zu dem als erreicht gedachten letzten Zweck der Entwicklung. Die Naturphilosophie kann nur die Aufgabe haben, diese Synthesis des reinen Ichs (als synthetisches Urteil) zu entfalten und die neue Gegenständlichkeit einer unter dem Gesetz stehenden allgemeinen Natur abzuleiten. Die Tatfolge der Synthesis und die Gesetzlichkeit ihres schöpferischen Grundes ist in ihrem ganzen Umfange der schöpferische und geregelte, systematische Inbegriff der Natur.

Die Einteilung der theoretischen Philosophie muß aus der Sache selbst entnommen werden. Wir gehen von dem bisher gewonnenen Gegensatze aus; dieser Gegensatz macht die Selbstbehauptungen als grundsätzliche Voraussetzungen notwendig, die wir als Grundlage des neuen Gegenstandes zu entwickeln haben. Auf Grund solcher Prinzipien und Grundvoraussetzungen des reinen Subjekts ist ein Aufbau des Gegenstandes möglich, wir haben Sorge zu tragen, die Bestimmung dieser Seinsweisen aus den Grundformen des Raumes und der Zeit, aus dem Vermögen des Begriffes und des Urteilens fortzuführen und einen Inbegriff der Natur als einen systematischen Grundriß anzudeuten. Wir haben nicht vor, schon ein abgeschlossenes System der Natur anzubieten. Nur das Wesen der Frage und der Sinn der Antwort, die Stellung des naturphilosophischen Problems im Ganzen soll hier deutlich gemacht werden.

Der Gegensatz, von dem wir hier ausgehen, ist zunächst zu bestimmen. Das Subjekt, das beharren, das begreifen will und soll, steht dem endlosen Sein der Anschauung gegenüber. Dieses Material ist für das Subjekt, das Ansprüche stellt, Beharrendes zu wissen, ein Nichts, denn es ist in dem endlosen Fluß nichts Beharrendes; für die Anschauung aber war es ein Etwas. Jenes „Nichts", das schon Plato kannte, soll hier überwunden werden nicht durch Proportion und Schönheit, sondern durch Formen, die objektive und allgemeingültige Erkenntnis als Gesetzlichkeit ermöglichen. Dieses „Nichts" war auf der letzten Stufe also ein Etwas der Anschauung; es ist jetzt

ein reiner Denkstoff, Inhalt, Material für das erneute Erkennen des allgemeinen Subjekts — ein Denkstoff, der für sich zunächst unerkennbar, an sich nur intuitiv als jeder Verstandesform bar bezeichnet werden kann. Das reine Denken hat die Aufgabe, diesen Gegensatz zu verwandeln, dem Fluß gegenüber sich zu behaupten. Die Selbstbehauptungen, die zu bestimmen sind, sind die Tatmomente des Wissen schaffenden Geistes. Man hat diesen Denkstoff das „logisch Nackte" genannt, das mit Geltungsformen bekleidet werden soll (Lask). Man muß sich aber hüten, Form und Inhalt so zu scheiden, daß der Inbegriff der Natur dadurch zu einer formalen Hülle wird, die eben auch nur formale Bedeutung haben, aber niemals den realen Gegenstand der Natur in der Form des Gedankens ergeben kann. Wir suchen ja zu beobachten, wie der produktive Geist aus sich den Gegensatz überwindet und aus seinem synthetischen Vermögen eine denkbare, wirkliche Welt aufbaut, d. h. den Denkstoff synthetisch begreift.

Dieser Denkstoff ist das, was durch den Begriff überwunden werden soll. Als Ding an sich ist er für den Begriff ein Nichts, also ein Unbegriff. Trotzdem kommt man, wie Jacobi richtig sagt, ohne dieses Ding an sich — als Gegenstand der Anschauung genommen — nicht in das philosophische Problem hinein und mit demselben nicht wieder heraus, d. h. das anschauliche Sein soll überwunden werden, die Erkenntnis im Sinne der exakten Naturwissenschaft kann nicht von einem „Ding an sich" reden. Das „Ding an sich" ist auf der vorigen Seinsstufe ein „An und für sich", also vernunftbegründet. In dieser neuen Fragestellung wird es negiert, und die Aufgabe ist, jenes anschauliche Sein zu einem gesetzlich bestimmten zu machen und ein neues Sein aufzubauen.

Das Subjekt ist seinem Wesen nach das allgemeine eine Subjekt. Es ist der letzten Relativität entwachsen, nicht nur der Grenzfall eines allgemeinen und besonderen Ichs, der von der Stufe des ästhetischen Seins aus gesetzt wird, sondern es ist schlechthin allgemeines Subjekt. Diese Bestimmung und Setzung des allgemeinen Ichs ist die erste notwendige Tat nicht mehr der Anschauung, sie konnte immer nur auf ein Besonderes gerichtet sein, sondern einer neuen Erkenntnisfunktion als das bestimmende, begreifende Vermögen des Verstandes. Indem das Subjekt sich selbst als ein sich gleiches setzt und die Anschauung des Besonderen überwindet, schlägt es den Nagel ein, an den es die Welt befestigen kann, legt das reine Denken den Grundstein, auf dem das ganze Gebäude der theoretischen Philosophie ruhen kann.

Das Ich gewinnt hier in seiner ersten Tat, der Setzung des Identischen, eine erste allgemeine Form, in der auch der Denkstoff auf allgemeingültige Weise mit sich identisch gedacht werden kann. Das erste Tatmoment und damit die erste grundsätzliche Voraussetzung der neuen Seinsweise ist der Satz der Selbigkeit oder der Identität: A = A. Es gilt, diesen Satz in seiner konkreten Lebendigkeit zu verstehen. Als Grundsatz formaler Logik ist dieser Satz absolut tot, ohne Inhalt, eine bloße Regel. Als Produkt lebendiger Denkhandlung ist er die Form einer schöpferischen Anschauung, die in ihrer Besonderheit negiert, verwandelt wird in einen allgemeinen Begriff durch die Form der Selbigkeit. Fichte hat diesen konkreten Grundsatz ausgedrückt: weil A ist, ist A. Der erste Teil des Satzes deutet auf die schöpferische, den Gegensatz setzende Anschauung hin, der zweite auf die Form, in der das Besondere allgemein bestimmt und gedacht wird.

Damit besitzt das reine allgemeine Subjekt einen Begriff allgemeiner Natur, den es seinem angeschauten Gegensatze zu geben vermag, in der es die infinite Materie erkennt. Der Gegensatz, das „Nicht-Ich", ist zwar an sich ein Nichts, aber in der Form der Selbigkeit wird die Mannigfaltigkeit der Anschauung gebannt als ein Beständiges und in ein ewig sich selbst gleich bleibendes Anderes verwandelt; kurz, es wird als das beständig Entgegengesetzte gedacht und begriffen. In diesem zweiten Tatmoment ist der Grundstein zur Welt der Erfahrung gelegt. Die Urtat der Selbstsetzung in der Form der Selbigkeit hat hier eine notwendige Folge. Die Natur ist für das reine Subjekt in der Form des Identischen als ihm Entgegengesetztes denkbar, die Frage ist nur, wie wir über diesen Gegensatz und Widerspruch eines selbigen Ichs und selbigen Anderen hinwegkommen, wie das tätige Denken die Synthese dieser Gegensätze in einem dritten Satze vollzieht.

Erst durch einen dritten Grundsatz, durch eine Verknüpfung des Einen und Anderen ist ein Fortschritt in der Entfaltung des Wissens denkbar, da sonst alles in solchem Gegensatze sich selbst auflösen würde. Der Geist ist als produktives Subjekt auch hier ein synthetisches Vermögen, und die Synthesis ist das eigentliche Prinzip, aus dem der Gegenstand konkret hervorgehen kann. Diese Synthesis beider kann erst Erkenntnis begründen, d. h. die Verknüpfung des Unterschiedenen und Unverbundenen möglich machen durch den Begriff der Beziehung oder durch das Vermögen, Unterschiedliches zu beziehen auf ein absolutes Sein.

Diese Synthesis als Produkt des reinen Denkens ist die Beziehbarkeit des Unterschiedenen in einer Sphäre des Wißbaren, durch

welche die Seinsstufe der Intuition und Anschauung überwunden wird. Die Beziehung ist denkbar in einem Dritten, das über die Beziehungen etwas aussagt. In der Form der Beziehbarkeit ist ein Sein denkbar, das die Anschauung überwindet und die Verknüpfung unverbundener Gegensätze ermöglicht.

Betrachten wir dieses verknüpfende Vermögen des allgemeinen Subjekts, so stellt es sich als ein von der Anschauung verschiedenes Erkenntnisvermögen heraus. Denn es gestaltet nicht mehr nach dem Gesetz der Einschränkung und Harmonie, es denkt nicht mehr Besonderes; es faßt in der Form der Beziehung oder des **Begriffs** ein Sein, welchem die Anschauung zugrunde liegt, die überwunden werden soll. Dieses Vermögen der Begriffe nennen wir den **Verstand**. Die Beobachtung und Beschreibung seiner dreifachen Betätigung müßte uns alle diejenigen Begriffe und Formen ergeben, in denen die neue Seinsweise als eine objektive Gegenständlichkeit denkbar ist.

In diesen drei grundsätzlichen Voraussetzungen als den Prinzipien der theoretischen Naturphilosophie hat sich das Subjekt behauptet, sich von der Natur unterschieden und den Gegensatz beziehend aufgehoben, indem es das Andere an seinem eigenen beharrenden, gesetzlichen Wesen teilnehmen läßt. Diese Teilnahme begründet die Gesetzlichkeit, die dem Sein von dem synthetischen Vermögen des Verstandes vorgeschrieben wird. Es ist der Verstand, wie Kant sagt, der der Natur die Gesetze vorschreibt, eben derjenigen Natur, die für uns erkennbar sein soll, nicht aber einer verschwommenen unklaren Natur, die wir im Erleben Wirklichkeit nennen, sondern einer **seienden** Natur, die auf Grund der Möglichkeit anschaulichen Seins notwendig und in allgemeinen Formen als wirklich gesetzt ist. So betrachtet wird jene Bemerkung Kants zu einer Selbstverständlichkeit, d. h. im Verstande des Selbst begründbar.

21. Kapitel: Die mathematische Wirklichkeit und die Grundformen der Natur

Schreitet man von der Bestimmung und Ableitung solcher Grundsätze einer konkreten Noologik der Natur zum Aufbau des Gegenstandes und zur Darstellung seiner Grundformen fort, so ist man genötigt, auf diese dreifachen Prinzipien als Tatmomente sich zu stützen. Es wird häufig der Fehler gemacht, ohne Ableitung der Grundsätze zu einer Begründung der Natur zu schreiten, indem man die Bezogenheit und Gesetzlichkeit der Mathematik als Inbegriff der Natur ausgibt

— als sei hier eine letzte Grundlage der Erkenntnis gegeben. Die Mathematik bietet uns nicht eine Theorie des Begriffs an, sie ist keineswegs letzter Grund einer erkennbaren Welt, sondern sie hat es schon mit einer bestimmten Gegenständlichkeit, einem wirklichen Sein zu tun, das erst aus den Grundsätzen abgeleitet werden muß. Die Mathematik ist nicht bloß ein funktionaler Zusammenhang, kein formales Schema, das der Erkenntnis dient, sondern sie ist selbst ein auf einer Anschauung beruhendes, abzuleitendes System von Begriffen; sie bietet uns ein gegenständliches Sein in konkreten Begriffen an, das als eine erste Etappe auf dem Wege zu einer allgemeinen Natur bezeichnet werden kann.

Es ist falsch, von einer mathematischen Logik in dem Sinne zu sprechen, als gäbe die Mathematik mit ihren Funktionen das Wesen des Begriffes an. Die Mathematik setzt vielmehr die logischen Regeln und noologische Grundsätze voraus. Das Sein, das die Mathematik anbietet, ist das rein quantitative Sein, als gesetzliche Bezogenheit des Unterschiedenen. Wir begegnen diesem bestimmten und abgegrenzten Sein sehr früh in der Geschichte der Philosophie; schon bei Pythagoras ist es erkannt. „Das Wesen der Dinge", so sagte er, „ist die Zahl." Dieser Satz klingt nur so lange befremdlich, solange man unfähig ist, dieses durch die reine Beziehung bestimmte dingliche Sein von allen anderen Seinsweisen zu trennen und für sich zu betrachten; dazu sollten wir aber jetzt in der Lage sein. Wir brauchen nur in die Wesenstätigkeit des Verstandes einzutreten, um diese auf Anschauung sich gründende Beziehbarkeit synthetisch durchzuführen. Es ergibt sich dann folgendes:

Der feste Punkt ist durch den Grundsatz der Selbigkeit gegeben. Die Anschauung wird durch diese Form auf einen Punkt gebannt und dieser selbige Punkt unterschieden von andern. Die Beziehung solcher gegensätzlicher Momente ermöglicht den Begriff, der synthetisch das Unterschiedene verknüpft, durch Konstruktion oder genauer — durch Beziehung zu einem Sein im Urteil. Eine solche Konstruktion ist z. B. der Begriff der Geraden, die als kürzester Weg zwei Punkte miteinander verbindet. Der Begriff, der die Beziehungen der Punkte in ihrer Totalität festlegt und somit einen gesetzlich bestimmten allgemeinen Gegenstand einer Wissenschaft entfaltet, ist der wirkliche Raum, ein begriffliches System anschaulicher mannigfaltiger Punkte oder der konkrete Raumbegriff, durch welchen dieser Gegenstand gedacht wird.

Diese Seinsweise und Gegenständlichkeit wird konstruiert in doppelter Form, in der inneren Anschauung, der Zeit als Bewegung

und Nacheinander, und in der äußeren Anschauung, dem Raum als zugleich und gesetzliche Bezogenheit. Die Grundformen sind in exakter Gesetzlichkeit als auf Grundsätzen beruhendes, in sich bezogenes System gegeben, das, im ganzen betrachtet, die erste Etappe einer erkennbaren, gesetzlich bestimmten allgemeinen Wirklichkeit bedeutet. Das mathematische Sein ist ein Grundgerüst, auf das wir als einen wahren Gegenstand jederzeit gesondert unsere erkennende Aufmerksamkeit zu richten vermögen.

Die Mathematik bietet in ihrem Gegenstande ein rein quantitatives Auseinander und Nacheinander in gesetzlicher Bezogenheit an, durch welche die Natur eine erste aus dem ursprünglichen Vermögen abzuleitende begriffliche Form erhält, aber dieses erste scheinbar nur schematische Sein ist nicht selbst Grund des Wissens von der Natur, nicht letzte Begründungssphäre, sondern erste begründbare wißbare Wirklichkeit. Wenn der Naturwissenschaftler in seinen Naturbegriffen und Gesetzesformen die Erfahrung auf dieses quantitative Sein reduziert, das Erlebte somit in denkbares Bestimmtes verwandelt, so besagt das nicht, daß dieser quantitative Beziehungszusammenhang in seinen Funktionen und Reihen Erkenntnisgründe anzubieten hat. Die wissenschaftliche Arbeit greift praktisch auf dieses Schema rein quantitativer Gegenständlichkeit zurück, sie entnimmt ihr Hilfsmittel und Formen zur Berechnung und gesetzlicher Bestimmung, aber sie greift dann nur auf die wissenschaftliche Arbeit einer anderen Wissenschaft zurück, deren Wahrheit und Gegenständlichkeit ebenfalls abgeleitet werden muß. Die Wissenschaft von der Natur bedient sich notwendigerweise mathematischer Begriffe und Funktionen, aber diese sind selbst Gesetze eines Seins, konkrete Begriffe einer Gegenständlichkeit.

Es ist durchaus richtig, daß die Natur nur soweit erkennbar ist, als Mathematik in ihr enthalten ist, aber der geometrische Raum und die arithmetische Zeit sind Grundformen eines schon bestimmten Seins, und gerade um die Begründung dieses Seins handelt es sich in der Naturphilosophie.

Ziehen wir wieder das Beispiel des Raumes heran, so erscheint er als Gegenstand der Erkenntnis völlig verwandelt. Das Leben ist vernichtet und die Anschauung negiert. Ich berücksichtige nur noch die rein quantitative Beziehbarkeit in Raum nnd Zeit. Ich hülle den Denkstoff der Anschauung in eine neue Form, die ihm Beharrlichkeit gewährt, so daß meine Aussagen über den Raum, eingeschränkt auf diese besondere Gegenständlichkeit, allgemeine Gültigkeit erhalten.

Dieser neue Begriff, durch den der Denkstoff verwandelt wird,

ist nicht eine formal logische Gesetzlichkeit, keine geheimnisvolle Qualität, die irgendwie sich der Wirklichkeit verknüpft, sondern er ist die notwendige, auf Grundsätzen beruhende Form, in der ein Anschauliches als gesetzlich bestimmte Seinsweise gedacht werden muß, um gegenständlich und wahr zu sein. Alle diese Denkformen sind als Inbegriff und Gesetzlichkeit der Natur aus dem lebendigen Selbst abzuleiten und zu entfalten.

Diejenigen Ausleger Kants, die den Raumbegriff der Kritik der reinen Vernunft als mathematischen Raum auffassen, befinden sich zweifellos im Recht; nur ist dieser Raum und diese Zeit nicht ein formales Apriori, nicht nur Form der sinnlichen Anschauung, sondern begriffene Anschauung und selbst schon ein begründetes konkretes Sein, eine erste Stufe im Aufbau der gesetzlichen Welt. Alle erfahrbare Natur ist als Gegenstand der Wissenschaft notwendig in diesen Grundformen Raum und Zeit gegeben, d. h. Raum und Zeit sind Voraussetzungen (das Wort ganz wörtlich genommen), durch die ein sinnlich erfahrbarer Gegenstand nur denkbar ist.

Die Natur in der gesetzlichen Form des Raum- und Zeitbegriffs ist als gesonderte Seinsweise für uns wirklich. Der Verstand, das synthetische Vermögen der Begriffe und Urteile, bleibt nicht bei dem mathematischen Aufbau dieser Gegenständlichkeit stehen, sondern die schöpferische Bestimmung, die auf eine umfassende mechanische Natur abzielt, schreitet fort. Das Wesen entfaltet weitere Grundformen, die eine allgemeine erkennbare Natur wirklich machen. Die Entwicklung solcher Verstandesbegriffe und Urteilsformen ist nichts anderes als die Darstellung des Inbegriffs der Natur.

Es ist klar, daß eine so gefaßte Naturphilosophie es auch nur mit dem Verstande als einem Vernunftvermögen zu tun hat und daher mit Recht „rationalistisch" genannt wird. Doch besteht zwischen unserer Behandlungsweise und der Methode des sogenannten Rationalismus ein Unterschied. Wir behaupten nicht, daß die Philosophie sich auf die Formen des Verstandes als Regeln zu beschränken habe, ausschließlich zu den Wissenschaften und ihren Methoden in einem Verhältnis stehe, um alles nur logisch erklären zu können; wir kommen zur Bestimmung des Verstandes, seines synthetischen Vermögens und seiner Begriffe, im Zusammenhange des Systems und finden, daß eine bestimmte Seinsweise im besonderen synthetischen Vermögen, dem Verstande, sich gründet. Der Geist in seinem umfassenden Wesen ist mehr als nur Verstand. Wir huldigen deshalb aber nicht einem Irrationalismus, sondern wir erweitern den Verstand zum Geiste, entdecken in diesem

verschiedene Vermögen und leiten aus ihnen mannigfache Seinsweisen in vernünftiger Form gedacht ab, weshalb wir von einer Noologik sprachen.

In diesem besonderen Problem, das die Ableitung aus dem Verstande erfordert, kann man von einem Rationalismus sprechen, wenn man das will. Aber dieser ist nicht Charakter der ganzen Philosophie; er erwächst nicht aus einem intellektuellen Bedürfnis, er will nicht nur Methodologie der Naturwissenschaften sein, sondern er ist ein konkreter schöpferischer Rationalismus im weiteren Zusammenhange des Systems, der die Gegenstände besonderer Einzelwissenschaften als Natur in der Ordnung des Ganzen aufbaut. Ein Zeitalter, das nur Verstand hat und hauptsächlich verständig sein will, kann dieses Problem der theoretischen Philosophie bevorzugen und die Philosophie allein als Wissenslehre betrachten — aber es wird die Gefahren eines formalen Rationalismus zu meiden haben, und die Beziehung zur Wissenschaft ist seine besondere Schranke.

22. Kapitel: Der Inbegriff der Natur

Die mathematische Welt ist somit eine Seinsweise, die begreiflich ist. Raum und Zeit sind konkrete Grundformen der wissenschaftlichen Welt; in diesen Grundformen ist zugleich ein Sein gedacht. Wir können uns mit diesem Inbegriff eines ersten blassen Seins nicht begnügen, wir müssen über die speziell mathematischen Kategorien zu anderen Begriffen fortschreiten und das rein quantitative Sein verwandeln. Die Fortsetzung einer Naturlehre bedeutet eine Entfaltung der Gegenständlichkeit und Seinsweise aus der Synthesis. Bei Kant scheinen die Kategorien aus einem Lehrbuch der Logik übernommen zu sein, wir sehen nicht, aus welchem Prinzip gerade diese Kategorien sich als notwendig ergeben. Jede konkrete Kategorienlehre wird den Anspruch der Kritiker Kants erfüllen und die Formen aus einem lebendigen Prinzip ableiten und erklären müssen. Die Verstandesformen sind aus dem Grundcharakter der setzenden Tat abzuleiten. Der Grundrhythmus der Thesis und Antithesis läßt sich beobachten: das Gesetzte wird als real gesetzt, sofern es als identisch gedacht wird; es wird negiert, sofern ein Nicht-Ich als Gegensatz ihm gegenübergestellt wird; es wird eingeschränkt, sobald die Synthesis durch den Begriff das Sein als in sich Bezogenes bestimmt.

Die Beobachtung des Tatgrundes erklärt also den dreifachen Rhythmus der Kategorien, sie ergibt den Zusammenhang und Sinn der einzelnen Verstandesformen, die rein logisch, als formale Gesetzlich-

keiten betrachtet, den Gegenstand von der Natur noch nicht zu konstituieren vermögen. Der Inbegriff ist die Summe aller möglichen Verstandesbegriffe, das System der Kategorien in ihrer schöpferischen Entfaltung. Natur ist für uns Gegenstand nur in der Form kategorialer Bestimmtheit. Das, was der Verstand als synthetisches Vermögen der Vernunft und Überwindung mannigfaltiger Anschauung zu einem kategorialen Gegenstande macht, das ist für uns einmal Inbegriff als System aller Begriffe, ein anderes Mal gedachtes Sein, mithin Wirklichkeit, auf die der Naturwissenschaftler seine Forschertätigkeit richtet.

Damit haben wir ein bestimmtes begrenztes Objekt in subjektiver Form, ein Sein, das, selbsttätig und selbständig als wahres Sein gewonnen, Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis zu sein vermag.

Wer diese Wirklichkeit aus der Hand des Geistes empfängt, kann sie nicht länger verwechseln mit anderen Seinsweisen, der sieht den Grund dieser Wirklichkeit ein. Die Natur im Inbegriff ist eine Sache der Tat, die Tatsächlichkeit kann nicht gegeben sein und passiv abgebildet und aufgenommen werden, sondern sie ist Produkt einer Aktivität. Wer jetzt von dem Leben der Natur nicht absehen kann, der mag sich zurückwenden zum teleologischen Sein; und wer hinter diesem Gegenstand der Erkenntnis ein „An sich" wittert, der mag sich erinnern, daß auch dieses vermeinte „An sich" auf einer früheren Stufe auch ein „Für sich" bedeutete. Wir scheiden hier also deutlich zwei Naturen: eine lebendige und eine mechanische, ein Sein der Anschauung und des Begriffs. Solche Abgrenzung soll eben zeigen, daß die Natur einzelner Wissenschaften nie die ganze Wirklichkeit, die wir erleben, sondern eine unterschiedene, begrenzte und begründbare Gegenständlichkeit ist. Die Natur ist Produkt des reinen allgemeinen Denkens, sie ist subjektiv begründbar in der zeitlosen Tat des Geistes. Das System der synthetischen Begriffe entfaltet den Inbegriff der mechanischen Natur; dieser ist nichts Starres, wir können die Kategorien und Verstandesbegriffe auch auflösen in Urteile. Die Lehre von dem Urteil baut sich auf dem Grundriß der Verstandesbegriffe auf, oder umgekehrt; denn im zeitlosen Tatgeschehen gibt es kein Vorher und Nachher. Die Setzung der ersten allgemeinen Form behauptet kategorisch ein Sein an sich, als die sich selbst gleiche Substanz. Diese erste Setzung hat eine Folge, ist somit Grund weiterer Tatmomente, die das Nicht-Ich in der allgemeinen Form des Ichs als wirkliches Sein denken. Auf das kategorische Urteil folgt das hypothetische Urteil, das sich mit dem ersteren verknüpft in der Disjunktion. Worauf es hier ankommt, ist lediglich, daß diese Relationsurteile nicht formale

logische Regeln sind, sondern Formen immanenter, konkreter Handlungsweisen der Vernunft, durch die der Gegenstand der Wissenschaft aufgebaut wird. Man kann nicht eine Logik der Naturwissenschaft schreiben, ohne diese Formen und Gesetze des besonderen Verstandesvermögens aus dem Quell der lebendigen Vernunft geschöpft zu haben. Man darf sich auch nicht damit begnügen, diese letzten Voraussetzungen einer Natur des Wissens in den Bereich eines umfassenden Geisteslebens einzustellen, ohne sorgfältig Rechenschaft zu geben, wie diese Gründe sich als einzelne Tatmomente im System der Wesensentfaltung darstellen. Alles das soll hier mehr als Aufgabe angedeutet als jetzt schon ausgeführt werden.

23. Kapitel: Der Naturbegriff und seine Unendlichkeit

Die neue Seinsweise in ihrer kategorialen Bestimmtheit ist nicht ein einzelner Gegenstand, sondern vielmehr eine geordnete Gegenstandsfolge, eine unabgeschlossene, gesetzlich bestimmte Wirklichkeit, die zwar in der Form immer ein Begrenztes bedeutet, aber mit Bezug auf die Entfaltung des Begriffs und aller denkbaren Beziehungen unendlich ist. Will man von dieser wißbaren Welt behaupten, daß sie unendlich sei, so ist damit nicht gemeint, daß sie sich der Bestimmung und Gesetzlichkeit widersetzt, das würde ihrem Wesen nicht entsprechen, sie ist auch nicht eine unendlich mannigfaltige, intensiv unendliche Wirklichkeit wie das Grundsein der Anschauung, sondern die Unendlichkeit dieser bestimmten Natur besagt: der gesetzlichen Bestimmung durch das synthetische Vermögen ist keine Schranke gesetzt. Die Frage nach der Unendlichkeit dieser objektiven erkennbaren Welt als Gegenstand der Wissenschaft wird sich deshalb jetzt dieser besonderen Seinsstufe, diesem allgemeinen Gegenstand zuwenden müssen, der unendlich genannt wird, sofern der Verstandesbegriff unendlicher Entfaltung fähig ist.

Fassen wir das mathematische Sein ins Auge, so braucht uns die Unendlichkeit dieses Gegenstandes nicht mehr zu schrecken. Der mathematische Begriff ist die Beziehbarkeit, das Gesetz der Relation des reinen Auseinander und Nacheinander. Dieser Begriff ermöglicht es, im Großen oder Kleinen, im Endlichen und Unendlichen die gleiche Beziehung als Erkenntnis zu gewinnen, ohne die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten. Das Gesetz des Kreises, der Kugel, der Ellipse usw., es gilt ebenso für den sinnlich wahrnehmbaren, endlichen, wie für den unendlichen Raum. Die Mathematik berechnet und begreift in der Tat das unendlich Große und unendlich Kleine; sie

rechnet mit dem Unendlichen wie mit jeder anderen Zahl. Wir haben nicht mehr nötig, die Anschauung in fernste Fernen schweifen zu lassen; wir meistern und negieren die Anschauung des Infiniten mit dem Begriff der Mathematik, der in unendlicher Entfaltung alle Beziehungen regelt.

Fassen wir aber den Inbegriff der Natur in seiner Totalität ins Auge, jede Differenziertheit der Gegenständlichkeit, so zerfällt die unendliche Natur, die nicht gegeben ist, sondern aufgebaut werden muß, in eine Reihe von Aufgaben, so daß diese Natur in ihrer Unendlichkeit nur als Aufgabe für das allgemeine Subjekt begriffen werden kann. Die Natur als Objekt ist nur als Gegensatz zum reinen Subjekt als dessen Setzung begreiflich; sie fordert die unendliche subjektive Betätigung. Der Inhalt dieser Aufgabe ist bestimmbar: wir sollen das Objekt der Anschauung verwandeln in ein „für sich" im Begriff.

Wir begreifen die Unendlichkeit der Welt als eine moralische Idee; denn in dem Bestreben, die Natur als Gegenstand der Erkenntnis abzugrenzen, erweist sich das Objekt als eine unendliche Aufgabe, die dem Subjekt zufällt und ihm den Aufbau, die Schöpfung einer seienden Natur zur Pflicht macht. Die Unendlichkeit der Welt ist mit Bezug auf die Totalität der gesetzlich bestimmbaren Gegenständlichkeit für das Subjekt nur faßbar als ein Ziel der Wissen schaffenden Tat, als moralisches Prinzip. Diese Unendlichkeit ist transfinit.

Der Mensch, der die Unendlichkeit der Welt so faßt, hat nicht Ursache, sich zu erheben und stolz zu sein, er erhält nachdenkend eine Verpflichtung, eine Aufgabe, die seine Wesensbedeutung zwar steigert, aber keine müßige Betrachtung, keinen eitlen und trägen Stolz gestattet, sondern Anforderungen stellt, die ihn treiben, die zeitlose ewige Schöpfung der Welt zu wiederholen und dadurch sich Erkenntnis der Natur zu erringen.

Jetzt können wir rückschauend die anfangs gestellte Frage beantworten, ob wir nach dem Vorbild des reinen vernünftigen Ichs, also unserem Wesen gemäß, uns dem gewaltigen Flusse gegenüber behaupten können, und weiter: wie es dem tätigen reinen Denken möglich ist, ein endloses Sein der Anschauung in gegenständliches begreifbares Sein zu verwandeln. Die Antwort lautet: das reine Denken behauptet sich, setzt sich und seinen Gegensatz als Unterschiedliches in allgemeiner Form und bezieht Unterschiedenes auf das absolute Sein. Auf Grund solcher schöpferischen reinen Denkhandlungen und Voraussetzungen wird aus der endlosen Anschauung eine gesetzliche Wirklichkeit, eine neue Seinsweise in der Form eines ewig sich

entfaltenden Begriffs, der die Aufgabe, alle Beziehungen zu erschöpfen und zur absoluten Einheit zu führen, nie zu Ende bringt. Die Materie der Anschauung wird auf Grund solchen synthetischen Vermögens begreiflich, sie wird zu einer von allen früheren Seinsstufen klar gesonderten Wirklichkeit in der Form des Inbegriffs. Diese bietet sich der Erfahrung der wissenschaftlichen Arbeit als begründbare Gegenständlichkeit oder besser als Komplex von Gegenständen an, der sich beständig differenziert, weil die den Gegenstand als gesetzlich setzende Tat in ihrer Bemühung um Wirklichkeit unendlich ist.

24. Kapitel: Die Idee der Wissenschaft

Die zeitlose Entfaltung der reinen Denkhandlung ist die Form oder das Urbild, welches das psychologische Erkennen der Natur in der Wissenschaft nachahmt, sie ist nicht selbst psychologisch. Die Wesensentfaltung als Gesetz erkennender Tat ist unabhängig von allem besonderen Erkennen in der Kultur. Wie man aber solcher zeitlosen lebendigen Tat anders nachdenken will als psychologisch, ist nicht auszudenken, da wir als Philosophen immer nur mit unserer Seele uns um Wahrheit bemühen. Im reinen Wesen ist die unendliche Entfaltung des Begriffs eine unendliche Tatfolge, und das moralische Prinzip als Notwendigkeit unendlich tätiger Entfaltung gefährdet nicht den Charakter solcher Grundlagen und Voraussetzungen, sondern es bezeichnet den Charakter des Wissens überhaupt, das nur in der lebendigen Entwicklung des Begriffs wahr sein kann. Der wissenschaftlich Erkennende, d. h. derjenige Mensch, der die Voraussetzungen des synthetischen Vermögens nachdenkt, setzt sich ein Ziel als Idee der Wissenschaft. Diese Idee muß in ihrem Wesen eingesehen werden, ihr Wesen kennzeichnet deutlich, was konkrete Philosophie ist.

Die Idee der tätigen Erkenntnis ist die ewige Überwindung der Anschauung, die zugrunde liegt und den Inhalt des Begriffs ausmacht. Aber diese Idee des Wissens ist niemals ein formales oder nur logisches Prinzip oder ein bloßer Wert, denn der Inhalt ist selbst unendlich, wird niemals erschöpft. Die Unendlichkeit dieses Inhalts wird verwandelt in der unendlichen Differenzierung einer bewußten Gegenständlichkeit. Die Summe der Gegenstände ist in der Form des ewig sich entfaltenden Begriffs, der uns erkennbare Wirklichkeit und Sein in der Form reinen Denkens anbietet. Die Wissenschaft hat zum Ideal den ewig lebendigen Nus, der die Wirklichkeit als Komplex aller Gegenstände der Naturwissenschaften ursprünglich denkt. Das Ziel oder die Idee der theoretischen Erkenntnis ist die sich ewig er-

weiternde reale Gegenständlichkeit in unendlicher Differenzierung, die aus der idealen Wesenswelt und ihrer zeitlosen Tatfolge übernommen wird. Es wäre ein Unsinn zu behaupten, daß die Idee wissenschaftlicher Arbeit sich von der Wirklichkeit entfernt, sie ist vielmehr die wachsende, sich entwickelnde Wirklichkeit selbst. Entdeckungen sind das Nachdenken noch unbewußter, aber im Wesen gesetzter Beziehungsmöglichkeiten, durch welche immer neue begreifliche und bestimmbare Gegenstände aufgedeckt werden. Die Idee, soweit sie tätg verwirklicht ist, kann erfahren werden als endlich diesseitiger Gegenstand, der begrenzt ist durch den Verstand, aber von demselben Verstand zu neuen Beziehungszusammenhängen ewig aufgelöst werden muß.

Diese Idee der Wissenschaft zeigt deutlich, daß die Wahrheit der Natur nicht in eine von der Wirklichkeit abgelöste Geltungssphäre zu verlegen ist, sondern daß diese Sphäre des synthetischen Ursprungs die Wirklichkeit der Natur aus sich herausstellt, daß nichts Gegenständliches dem Wissen gegeben ist, als was im Wesen entfaltet ist.

Der Naturwissenschaftler braucht nicht zu wissen, was seinen Gegenstand aufbaut; er entwickelt unbewußt seinen Begriff und glaubt, Gegebenes zu entdecken. Der besonnene Mensch aber schaut das Wesen der Dinge im zeitlosen Grunde der Tat. Der Naturwissenschaftler wehrt sich instinktiv und mit Recht gegen alle Philosophie, die ihm eine blasse, unwirkliche Idee unterschiebt, denn er will Tatsächlichkeit und Wirklichkeit beherrschen durch Bestimmung aller Beziehungen. Der Philosoph kann es ihm bestätigen, daß seine Arbeit auch auf Grund der Wesensschau kein anderes Ziel hat, als reale Wirklichkeit auszubauen, neue Gegenstände zu entdecken und Tatsachen, das sind Sachen der ewigen Tat, zu begreifen. Die wissenschaftliche Arbeit baut ihrer Bestimmung gemäß, die nur spekulativ zu gewinnen ist, die wißbare Wirklichkeit aus, auf der wir als vernünftige Wesen mit Grund zum Bewußtsein erwachen. Das Ideal der Wissenschaft als unendliche Entfaltung des Wesensbegriffs zeigt das Wesen des Wissens in seiner ewigen Unabgeschlossenheit. Die Überwindung der Anschauung und die völlige Begreiflichkeit sind ewig unerreichbare Ziele. Alles Wissen von der Natur bleibt Stückwerk. Ein Widerspruch beharrt und erklärt uns, daß wir ewig etwas hinter unseren Dingen suchen, das spekulativ betrachtet ewig vor den Dingen und ihren Begriffen liegt, nämlich als Ziel begrifflicher unendlicher Tat.

Damit wird der Mensch angeregt, über sein widerspruchsvolles Wesen, über seine ewigen Aufgaben nachzudenken und seine Bestimmung von der reinen Vernunft zu erfragen, d. h. zur ethischen Frage überzugehen.

Dritter Abschnitt: Die Probleme der Ethik

Erster Teil: Moralphilosophie

25. Kapitel: Ableitung des ethischen Problems

Soviel ist durch die voranstehenden Untersuchungen schon jetzt deutlich geworden: das Fragen nach Wahrheit, nach wahrem vernunftbegründeten Sein ist ein Verlangen nach Produktion verschiedener Wirklichkeiten. Aus einem spekulativen Wahrheitsgrunde entfalten sich Seinsweisen als Folge notwendiger Denkhandlungen. Diese reinen selbständigen Tathandlungen des Geistes ahmen wir nach, wenn wir Erkenntnis anstreben, wenn wir die schöne Welt oder die Natur unter Gesetzen als gegenständlich begründen wollen. Im Streite um Wahrheit ist es notwendig, sich anfangs zu vergewissern, welche Seinsweise in Frage steht, welche aus dem Tatgrunde des produktiven Denkens abgeleitet werden soll. Nur in dem lebendigen allgemeinen Quell der Vernunft ist Übereinstimmung zu erreichen. In der psychologischen Beziehung zur Welt, in der Bevorzugung der einen oder andern Wirklichkeit herrscht unter den Menschen Verschiedenheit und Zufall. So ist es dem Naturforscher um ein begreifliches natürliches Sein zu tun, während der Künstler eine Wirklichkeit der Anschauung und Empfindung bevorzugt, der Philosoph sucht beider Wahrheitsgrund in der Vernunft.

Wir unterscheiden also den lebendigen Wahrheitsgrund der Spekulation und die Wirklichkeiten als Produkt der Tat. Diese verschiedenen Arten des Seins sind wirklich, sofern sie aus jenem Seinsgrunde abgeleitet, notwendig geschaut und gedacht werden müssen.

Aber mit dem schönen Sein, mit der gesetzlichen Wirklichkeit der Natur sind die möglichen Seinsweisen nicht erschöpft. Wir steigen mit dem Künstler und Naturforscher auf einen Berg und vermögen die Welten unserer Begleiter, in denen sie zufällig arbeiten und leben, in der Erfahrung wohl zu unterscheiden. Wir lassen uns die Schönheit der Landschaft erklären und gestalten, wir lauschen den Belehrungen

des Forschers, der alle Formen aus der Entwicklung der Erde uns ableitet, alle Arten und Klassen der Blumen nennt, der uns die Bahnen der Gestirne aufzeigt und von den ewigen Gesetzen der Welt uns spricht. Wenden wir jedoch unsern Blick rückwärts ins bewohnte Tal, so werden wir gewahr, wie der Mensch sich an geschützter, sonniger Stelle seine Hütten baut; wie er sich gegen Schnee- und Steinlawinen durch Wälle schützt, wie er Bäche eindämmt und den Hängen künstlichen Ertrag durch seine Arbeit abnötigt; kurz wir sehen ihn mit der Natur im Kampf. Wir beobachten ihn in seinen Hütten geordnet und gesittet lebend. Jeder teilt seinen Grund ab, achtet des andern Grenze gemeinsam läßt man das Vieh weiden. Die Mädchen und Burschen gehen gesittet am Sonntag zur Kirche und fröhlich am Abend zum Tanz. Freien und begraben, jedes hat seine gemessene Ordnung. Mögen die Gebirgswasser sintflutartig zu Tal schwemmen, mögen Steine und Sand die Wiesen verschütten, Lawinen Hütten begraben, Bergrutsche ganze Orte verschlingen, bald ersteht an geschützter Stelle ein neuer Ort, und uns erstaunt die Haltung des Menschen, der im Leben eigenen Gesetzen zu unterstehen scheint.

Die Erfahrung des Lebens regt so die Frage an, ob sich wohl diese menschliche Haltung, diese Ordnung, diese Sitten, dieser Kampf mit der Natur als Sein der Menschen, als eine dem Menschen allein zustehende Haltung begründen läßt? Von diesem neuem Sein weiß der Naturforscher nichts zu sagen; diese Welt der Sittlichkeit ist nicht Gegenstand des Künstlers. Der Sittenkenner und Rechtsgelehrte, der Politiker wird von dieser Wirklichkeit uns reden, uns das Gebahren erklären, uns von der Entwicklung dieser Lebensformen berichten können, aber das Begründen einer solchen eigentümlichen Seinssphäre des Menschen — ihre Ableitung aus dem Gedanken, die sind Sache des Philosophen.

Die Erfahrung regt die Frage nach dem Sein des Menschen an, aber sie zeigt nicht die innere Struktur, die Notwendigkeit des Problems. Die Philosophie hat den Fortgang zum ethischen Problem als notwendig abzuleiten, den dialektischen Prozeß von Frage und Antwort deutlich zu machen, der eine neue Wirklichkeit aus dem Wahrheitsgrunde ableiten soll.

Wir wenden uns deshalb zum Standort der produktiven Spekulation zurück, von dem aus wir schauend die unendliche Materie bezogener Subjekt-Objektpaare gewannen. Die Mannigfaltigkeit dieses objektiven Grundseins hatten wir verwandelt in einen Gegenstand allgemeiner Erkenntnis, indem der Verstand der Natur seine Formen

mitteilte und ihr seine Gesetze vorschrieb. Es bleibt die unendliche Mannigfaltigkeit anschaulicher Subjekte zu ordnen, die für sich betrachtet als individuelle Punkte ein Chaos bilden und in Widerstreit sich befinden. Ist vom Standpunkt der Spekulation aus auch ein Sein der Individuen denkbar, vermögen wir kraft der tätigen Vernunft die Mannigfaltigkeit der anschaulichen wirklichen Individuen als Materie in einer Form zu denken, durch die diese Mannigfaltigkeit der Anschauung einen vernünftigen allgemeinen Begriff und damit ein notwendiges Sein erhält?

Wir gehen bei dieser Fragestellung von keiner Erfahrung mehr aus, wir suchen vom Standpunkte reinen Denkens die erfahrbare Wirklichkeit der Menschen vorerst abzuleiten, um so einen Begriff, eine Norm zu gewinnen, mit der wir eine wesentliche Seinsweise der Subjekte zu unterscheiden und zu bestimmen vermögen. Wir besinnen uns also auf die vernünftigen Grundlagen, die einen Sittenkenner und Rechtswissenschaftler berechtigen, von einer Wirklichkeit als Gegenstand seiner besonderen Wissenschaft zu sprechen.

Unser Ziel ist — ebenso wie in den vorangehenden Abschnitten — aus dem Wahrheitsgrunde den Begriff einer neuen besonderen Seinsweise zu entfalten und damit Sein, Wirklichkeit schöpferisch zu denken. Der Begriff ist die Form einer Wirklichkeit der Menschen, die wir suchen und begründen wollen.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir auf dieser Stufe des Fragens dem eingangs gesteckten Ziel, für uns selbst wahres Sein zu erlangen, uns annähern. Das Sein der Natur mit seiner ehernen Notwendigkeit, das Grundsein der unendlichen Welten mit seiner Freiheit, beide können uns nicht genügen; wir fragen nach einem freien selbständigen und ewigen Sein der Menschheit, wir begehren die Entfaltung eines Seins der Menschen, die Überwindung des Widerspruchs von Freiheit und Gesetz. Diese Aufgabe übernimmt die ethische Wissenschaft, nicht indem sie aus praktischen Erfahrungen Lebensregeln der Klugheit gibt, sondern eine bestimmte Haltung des Menschen als notwendig und vernünftig nachweist. Sie hat nicht die Aufgabe, formale Grundsätze oder Prinzipien der Moralwissenschaften analytisch zu gewinnen, sondern sie muß den Stoff anschaulichen individuellen Seins in einen Begriff fassen, so daß eine Wirklichkeit als konkreter Begriff dieser individuellen Welt sich ergibt. Damit wird eine Forderung aufgestellt, deren Erfüllbarkeit sich im folgenden erweisen muß.

Es mag den Anschein haben, als ob das ethische Problem — so gefaßt — aus einem architektonischen Bedürfnis, nur um der Voll-

ständigkeit des Grundgefüges willen aufgestellt wird, als ob die Spekulation sich dem Begriff eines ethischen Seins mechanisch zuwendet, nachdem es die anschauliche objektive Materie unter Gesetze gestellt hat. Dem ist aber nicht so! Vielmehr läßt sich das Problem noch auf andere Weise ableiten, die seine Notwendigkeit in der Tatfolge deutlich ins Licht stellen wird.

Es treibt ein Widerspruch in dem vorangehenden Teil des Systems notwendig zu seiner Auflösung, und eben diese Auflösung des Widerspruchs ist es, die einer Ethik ihren wahren Sinn gibt. Wir wollen diesen schon angedeuteten Widerspruch auszuführen versuchen.

Der Mensch, soweit er bisher Sein hat, nimmt teil an den verschiedenen Seinsweisen, die spekulativ notwendig und möglich sind und aus Gründen eindeutig bestimmt werden können. Wir sind natürliche Geschöpfe unter allgemeinen Gesetzen und stehen im Zusammenhang mit der Natur; wir leben aber auch in der Welt der Freiheit und absoluter Individualität als Produkt der Anschauung. Wir sind somit als Individuen unter dem individuellen Gesetz der Schönheit frei, und dieses besondere Gesetz teilt uns eine besondere Welt zu. Als Naturwesen aber sind wir gesetzlich bestimmt, und in dieser allgemeinen Welt sind wir völlig unfrei. Der Tod gebietet uns ebenso wie Hunger und Durst und zieht uns enge Grenzen. Wir werden so von einem Extrem ins andere geworfen, und der Gegensatz beider Seinsweisen zwingt uns zu einer Auflösung, wenn anders die Wahrheit nicht mit einem Widerspruch abschließen soll. Es ist also die Aufgabe, die individuelle Besonderheit und Unendlichkeit mit der Allgemeinheit und Endlichkeit auszusöhnen und zu zeigen, wie beides in einer neuen Synthese sich verbindet. Es wird gefordert, das individuelle Sein oder die Mannigfaltigkeit der freien Subjekte mit der allgemeinen Gesetzlichkeit in Einklang zu bringen, wir haben ein Gesetz zu suchen, das der Freiheit nicht widerspricht. Diese Aufgabe besagt nichts anderes, als: das Subjekt Mensch, das schon durch Anschauung und Denken gesetzt war, ist so zu begreifen, daß seine Individualität und Natürlichkeit die Materie abgeben für einen neuen Begriff. Oder wir können anders gewendet sagen: wir suchen ein Sein der Subjekte, das dem Fluß der Unendlichkeit sich entzieht, d. h. beharrt und doch nicht in die Allgemeinheit der gesetzlichen Natur untergeht. Es ist von vornherein klar, daß die Gesetzlichkeit aus Freiheit von den Regeln des Verstandes sich unterscheiden muß; der Begriff, das Gesetz der neuen Seinsweise soll ja die Synthese von Anschauung und Denken, von Natur und individueller Wirklichkeit sein. Wir können das neue

Problem als Auflösung dieses Widerspruchs so ausdrücken: Es soll die Freiheit geregelt, das Besondere unter allgemeine Gesetze gestellt werden, während das Naturgesetz durch Normen ersetzt werden soll, die Freiheit bestehen lassen und sie mit der Gesetzlichkeit versöhnen. Es sollen also beide Sphären, das individuelle und allgemeine Sein aufgehoben und bewahrt werden in einer dritten Sphäre, die sich als Antwort ergeben soll. Vom Standpunkt der Spekulation aus haben wir also zu fragen, ob ein Sein denkbar ist, in welchem der Mensch vom Naturgesetze sich befreit und doch nach allgemeinen Begriffen zu leben vermag.

Die ethische Frage läßt sich somit aus dem System ableiten, und wir erfahren durch Einsicht in die Grundstruktur des Problems zugleich, wie wir fragen müssen. Die ethische Wissenschaft erhält eine bestimmte Aufgabe: sie soll eine neue Gegenständlichkeit schöpferisch denken, die als menschliche Welt nicht nur erfahrbar, sondern wahrhaft erkennbar werden soll. Dieses Sein erhält einen bestimmten Charakter durch die Art, wie die Antwort gefordert wird. Die Antwort soll den Begriff dieses Seins entwickeln und damit diese Wirklichkeit vor uns aufbauen, in der wir selbst alle, gleichviel in welcher besonderen psychologischen Beziehung zur Welt wir zufällig leben, ein gemeinsames Wesen erhalten, das unsere verschiedenen subjektiven Bemühungen mit einem einheitlichen ewigen Ziele verknüpft und Haltung, Sitte, Ordnung, Kampf und Mühen der Menschheit im Tale erklärt und begründet.

26. Kapitel: Der Wille als subjektiver Begriff

Die Beantwortung der abgeleiteten ethischen Frage darf auf ein allgemeines Interesse rechnen. Es wird deshalb an sie im besonderen Maße der Anspruch der Gemeinverständlichkeit gestellt, damit sie zur Besserung der Menschen beitragen und so in die Breite wirken könne. Solcher Anspruch darf den Philosophen nicht von dem Wege der Besonnenheit und Sachlichkeit abbringen. Ruhe und Einfachheit, Klarheit und Anschaulichkeit sind die einzigen Ziele, die sich eine philosophische Untersuchung stecken darf; denn überzeugen können am Ende auch die gemeinverständlichsten Worte und die auf breite Wirkung berechnete Rede nicht, wenn sie unsachlich die Vernunftgründe verwerfen und durch bunte, unklare Worte und Bilder den Wahrheitsgrund verhüllen.

Entgegen der Meinung, als sei der ethische Gegenstand wegen seines allgemeinen Interesses auch der einfachste Teil der Philosophie,

muß ausdrücklich eingangs betont werden, daß es sich bei der Klarstellung und Begründung dieser Seinsweise um die komplizierteste und, wie man sachlich richtig sagen kann, verwickeltste Aufgabe handelt, weil hier alle früher erhaltenen Seinsweisen sich verbinden und aus dieser Verknüpfung die mannigfachsten Probleme entspringen. Daraus erhellt die Unmöglichkeit, die Ethik aus dem System herauszulösen. Nicht nur zu bessern, sondern zu ordnen ist Ziel der philosophischen Ethik, nur auf ein Wissen der schöpferischen Gründe kann die Tugend sich neu aufbauen, eine konkrete Ethik wird auch notwendig zur Besserung führen, da sie nicht nur auf formale Begriffe, sondern auf begriffenes Sein abzielt.

Wir vollziehen, die Antwort versuchend, aufs neue den Bruch mit unserem zufälligen Erleben, stellen uns aus freiem Entschluß auf den Standpunkt der produktiven Reflektion des Geistes und sehen zu, wie wir, unserer Aufgabe gemäß, das Sein der Menschen zu bestimmen vermögen. Wir finden auf dieser Stufe des Systems schon begründete Wirklichkeiten vor, die als Material zu unserem Bau zu dienen vermögen. Dieses Material ist bestimmt als intensive Unendlichkeit individueller Subjekte und als eine allgemeine gesetzliche Natur. An diesen beiden Seinsweisen hat der Mensch teil; er ist ein Individuum der Anschauung nach, ein Naturgeschöpf für das Wissen. In keiner dieser beiden Welten besitzt er eine Wesenheit, die ihm ausschließlich zukommt. Wie ließe sich das Subjekt Mensch in seiner doppelten Natur als ein eigentümliches Wesen begreifen und denken, so daß seine Freiheit gewahrt und eine Gesetzlichkeit beibehalten würde? Vermag der Geist dem Subjekt ein Sein zu sichern, in dem es an und für sich wahrhaft ist, oder soll der Strom der Unendlichkeit und die Ketten der Natürlichkeit sein Wesen zerstreuen und binden? Die Entscheidung steht bei dem allgemeinen Subjekt der Spekulation. Ist das reine Denken in der Lage, die Mannigfaltigkeit der Individuen so zu bestimmen, daß damit der Naturgesetzlichkeit unseres Daseins nicht widersprochen wird? Besitzt das reine Subjekt eine Erkenntnisfunktion und einen Begriff, das subjektive Sein so zu denken, daß der Mensch durch diesen Gedanken ein Maß seiner Haltung gewinnt? Ein solcher Begriff müßte eine absolut subjektive Form sein, da er den Menschen in völliger Subjektivität, als Selbst, unabhängig von aller objektiven Gebundenheit, denken soll, und die Erkenntnisfunktion der Vernunft, die dieses neue Sein begründet, müßte dem Wissen und Schauen gemeinsam sein, um auf beider Produkte sich beziehen und sie verknüpfen zu können.

Unsere erste Sorge muß also sein, zuzusehen, ob sich ein solcher geeigneter, absolut subjektiver Begriff im Geiste auffinden läßt. Das reine Denken als schöpferischer Grund der Wirklichkeiten betrachtet — ist die Idee eines Subjekts überhaupt. Alle Teile des Systems haben dazu beigetragen, diesen reinen subjektiven Begriff zu entfalten und als schöpferischen Grund alles Seins, als zeitlose Ursache aller bestimmbaren Seinsweisen zu entwickeln. Es ist daher rückschauend ein subjektiver Begriff als geistige Urtat der Vernunftsphäre zu entnehmen, wenn man das reine Denken unter besonderer Berücksichtigung seiner Tathandlungen betrachtet. Der Geist ist zugleich praktische Vernunft, ein reiner Wille, aus dem alle Wirklichkeiten sich ableiten lassen. Die Spekulation besitzt also einen subjektiven Begriff, mit dessen Hilfe die Mannigfaltigkeit der Individuen gedacht werden kann.

Die zweite Bemühung muß das Gemeinsame von Denken und Schauen bestimmen, um diejenige Funktion des Geistes zu gewinnen, die Individuum und Natur zu einer Synthesis zu bringen vermag. Diejenigen Funktionen des reinen Denkens, die wir bisher unterschieden, waren Schauen und Wissen, Anschauung und Verstand. Das Unterschiedliche beider bestand darin, daß jene das Material der individuellen Anschauung schuf, diese die Anschauung in einen allgemeinen Gegenstand des Wissens verwandelte und so der Naturwissenschaft eine Wirklichkeit anbot. Anschauung und Verstand waren beide ein schöpferisches Tun; beide stimmen überein in dem Streben nach Realisation vernünftiger Ideen, und diese gemeinsame Funktion ist nichts anderes als die absolute Ursächlichkeit, als schöpferisches Wollen. Diese Funktion ist das Vermögen eines subjektiven Begriffs des praktisch tätigen Geistes: der reine vernünftige Wille als praktische Vernunft *will*, er vermag wollend zu erkennen.

Wir besitzen also auf dem Standpunkt der Produktion einen Begriff und eine Funktion, mit denen wir das individuelle Subjekt Mensch in seiner Natürlichkeit so zu verwandeln vermögen, daß es auf Grund des praktischen Vernunftbegriffes ein eigenes Sein gewinnt. Wir vermögen — mit anderen Worten — den Menschen gemäß dem Urbilde des reinen Geistes, mit Hilfe des Geistes als dem subjektiven Begriff schlechthin zu begreifen; die reine Vernunft als praktischer Wille will die Individuen und Naturgeschöpfe, die Menschen als Wollende, die wie die Vernunft selbst auf die Verwirklichung der Ideen sich richten. Damit sind die Menschen als Ursachen von Wirklichkeiten erkannt und nach dem Vorbild des absoluten Subjekts gedacht.

Als solches wollendes Wesen hätte der Mensch das Vermögen,

Wirklichkeiten zu bestimmen, Objekte nach Ideen zu realisieren und sich von vernünftigen Zwecken leiten zu lassen, wie der Geist urschöpferisch von der Idee der Schönheit und absoluten Wissenschaft gelenkt wurde. Mit Hilfe dieses Begriffs absoluter Subjektivität und Ursächlichkeit fasse ich mich nunmehr selbst als ein Nachbild des Geistes und versuche Ursache aller derjenigen Objekte zu sein, die geistig bestimmbar sind.

Dieses gewonnene Sein des Menschen schafft nicht die Anschauung, nicht der Verstand, sondern das allgemeine Subjekt „will“ dieses Sein; die reine Vernunft fordert es, weil ein Subjekt nur wollend, d. h. frei bestimmend und schöpferisch als solches gedacht werden kann. Will der Mensch wirklich sein, so kann er nur als wollender, als ursächlich bestimmender Wille gedacht werden. Das reine Subjekt der Spekulation will den Menschen als „Wollenden“, weil es in seiner Subjektivität nur Subjekte erkennen kann, die seinem Willen sich fügen und dem Urbilde gemäß sich den gleichen Ideen verknüpfen. Wir werden als Subjekte frei gewollt, d. h. es wird uns durch das reine Denken auf Grund einer besonderen Erkenntnisfunktion — des reinen Willens — und in einem besonderen subjektiven Begriff — der praktischen Vernunft als Willen — ein Sein zuteil, in welchem wir Freiheit bewahren und doch einem Gesetz unterstehen. Diese neugewonnene Wirklichkeit wird also nicht geschaut und nicht verstanden, sondern sie wird vom reinen Denken als der reinen Tat gewollt.

Wir stehen nun nicht mehr unter einem individuellen Gesetz oder dem Gesetz der Natur, wir haben diesen Widerspruch aufgehoben und individuelle und natürliche Gesetzlichkeit einem Urwillen untergeordnet, der für unsere Betätigung vernünftige Zwecke anweist und bestimmte Forderungen an unser Tun stellt. Ich bin jetzt, sofern ich mein Tun nicht mehr einem individuellen Gesetz, wie in der Ästhetik, unterstelle, sondern die Zwecke der Vernunft als allgemeine Regelung des Lebens aus dem Wesen meines Ichs übernehme. Die ästhetische Freiheit wird dadurch verwandelt und die unendliche Mannigfaltigkeit der Individuen aufgehoben, die unendliche Fülle der anschaulichen Individuen wird als eine allgemeine Welt des Willens geordnet und begriffen. Das Opfer der individuellen Freiheit wird belohnt durch die neue Freiheit: bestimmender Grund bestimmbarer Gegenstände nach dem Vorbild der schöpferisch tätigen Vernunft zu sein.

Ich gehöre jetzt zu einer Natur, die das allgemeine Gesetz mit seiner ehernen Notwendigkeit, das mich fesselte, nicht mehr kennt, dafür ein selbstgesetztes, dem Wesen entnommenes Gesetz des Tuns gelten

läßt; und diese neue Regel gilt nur für unsere Natur; alle Geschöpfe sind von dieser Wesenheit ausgeschlossen, die einen Begriff des reinen Subjekts nicht anzunehmen vermögen. In dieser neuen Seinsweise des vernünftig wollenden Menschen ist der Gegensatz von Freiheit und Gesetzlichkeit tatsächlich aufgehoben durch das Gesetz und den Begriff des reinen Willens. Die Materie, Natur und Grundsein ist neu geformt und begriffen als eine eigene Seinsweise des ethischen Menschen.

Wir erhalten somit in dem subjektiven Begriff des vernünftigen Willens eine konkrete, reale Wirklichkeit des Wollens, die ihren Grund im reinen produktiven Denken hat und dadurch ihre Wirklichkeit und Notwendigkeit erweist. Wir stellen tätig denkend, vernünftig wollend unser eigenes Sein spekulativ aus der Urtat heraus und behaupten und setzen uns in solchem wahren Sein aus Freiheit. Wer diese Ableitung und Begründung auffassen will, muß mittätig sich selbst dieses Sein geben. Wer das vermag, dem ist die Antwort nicht eine Sache, die er nur versteht, sondern eine Sache der Tat, die er besitzt. Er ist selbst in diesem Begriff. Eine Unterscheidung von philosophischer Einsicht und Erkenntnis und pädagogischer Einwirkung kann nicht aufrecht erhalten werden. Die konkrete Philosophie, für die „Wissen schaffen", „Begriffe ableiten" dasselbe ist, wie „Wirklichkeiten und Sein begründen", für die ist Einsicht und Sein schaffen ein und derselbe Zweck; die Ethik als Begründung der Moral gibt letzte Gründe, aber zugleich Begründung, d. h. Schöpfung eines ethischen Seins.

Die Absicht dieser spekulativen Untersuchung läßt sich dahin zusammenfassen: sie will erkennen, was der Begriff des Willens, und was wir selbst auf Grund dieses Begriffs als Subjekte, d. h. handelnde Menschen sind. Der Begriff des reinen Willens ist der Gesamtcharakter aller bisherigen Denkhandlungen, er ist der tätige Geist selbst als ein urschöpferisches Vermögen. An diesem reinen Willen als dem Grunde aller Wirklichkeiten nehmen wir teil in jedem vernünftigen Tun, auch durch unser Streben nach Erkenntnis der Wahrheit.

Der Einsichtige und Besonnene sucht den reinen Willen nachzuahmen und seine ideale Form zu übertragen auf das Tun überhaupt. Diese Erfüllung des reinen Willens ist das menschliche Wollen, das als Nachahmung des Urwillens immer nur unvollkommen und begrenzt bleibt, aber doch in der Form des vernünftigen reinen Willens, der allein als vernünftig und gut bezeichnet werden kann, geschehen muß, um den Anspruch an Vernünftigkeit zu rechtfertigen und die Teilnahme am wesentlichen Sein zu ermöglichen. Wir streben durch Nachahmung des reinen Willens, durch Annahme des subjektiven Be-

griffs, gut und wahrhaft vernünftig zu sein. Der reine Wille hat kein Objekt des Erlebens, das ihn behindert. Er schafft aus reinem Vernunfttriebe Wirklichkeiten, bestimmt alle möglichen und notwendigen Gegenstände in Richtung auf das Ideal. Der menschliche Wille aber als psychologisches Tun ist immer durch ein Objekt des Erlebens behindert und genötigt, sich zu behaupten und frei zu machen, d. h. sich dem reinen Willen anzunähern, um nicht im Nichts unterzugehen. Sein Ziel ist, das Objekt zu überwinden und zu bestimmen und nach dem Vorbilde des tätigen Geistes ausschließlich bestimmender Grund nach vernünftigen Zwecken zu sein. Nur in den ewigen Zwecken und mit Bezug auf das Ideal des Willens haben wir Berührung mit der Sphäre des reinen Tuns, denn derselbe letzte Zweck muß auch unser Wollen beherrschen.

Die Welt des Willens ist nie vollkommen gegeben, sie ist die Verschlingung mannigfacher Wirklichkeiten. Sie hat nur die Tendenz zum wahren Sein. Sie ist als Welt der Menschen nur da wirklich und wesentlich, wo sie den gewonnenen subjektiven Begriff, die Form reinen Tuns aufzunehmen begehrt, und nur mit diesem subjektiven Begriff der praktischen Vernunft vermögen wir die unendliche Mannigfaltigkeit der Individuen, soweit sie in der Anschauung und im Wissen gegeben waren, in eigentümlicher Weise synthetisch zu begreifen und unter ein freigewolltes allgemeines Gesetz zu stellen. Die unendlich möglichen Subjekte erhalten so ein von der Natur gesondertes Sein und werden durch Teilnahme an diesem Sein „wesentlich".

27. Kapitel: Charakteristik der ethischen Wirklichkeit

Es ist durchaus nichts Neues, wenn wir sagen, daß es eine eigentümliche Wirklichkeit gibt, in der nur der Mensch als in einer ihm wesentlichen Wirklichkeit lebt oder leben sollte. Der gemeine Verstand denkt dabei zunächst nur an eine Analogie mit der Wirklichkeit; der intelligible und übersinnliche Charakter dieses Seins läßt die Überzeugung schwer aufkommen, daß es sich hier nicht nur vergleichsweise um ein Wirkliches handelt, sondern um ein wahrhaft wirkliches Sein, das alle dem gemeinen Bewußtsein vertrauteren Gegenständlichkeiten sogar in sich schließt, mithin als konkreteste und realste Wirklichkeit — wenn man so sagen darf — bezeichnet werden kann. Die Natur als Gegenstand der Sinne, das Grundsein als Objekt der Empfindung, sie sind in unserer Darstellung nur Vorstufen zu dieser letzten, beide umfassenden Wesenheit des Menschen, und man sollte meinen, daß

uns dieses unser wesentliches Sein unvergleichlich näher stünde und vertrauter wäre, als die Körperwelt mit ihren Gesetzen oder die flüchtigen Bilder der Phantasie. Dem ist aber nicht so!

Wenn Kant dieser Wirklichkeit keine allgemeine Anerkennung im gemeinen Bewußtsein zu verschaffen vermochte, so liegt das nur daran, daß er von ihr als einer Tatsache der Kultur ausging und ihre Grundsätze, Begriffe und Triebfedern als das Apriori analytisch bestimmte, anstatt diese Wirklichkeit selbst aus dem Tatprinzip aufzubauen. Ihre besondere Art tritt nur durch ihren synthetischen Aufbau klar ans Licht, und wenn sie auch nicht mit Händen zu greifen oder mit den Augen zu sehen ist, so besitzen wir doch ganz bestimmte Organe, sie zu erkennen, ja sie zu erfahren; nur hat solche Erfahrung der ethischen Wirklichkeit nichts mit der Notdurft des Lebens und den Ansprüchen der Phantasie zu tun — sie erwächst aus einem Bedürfnis des ethischen Menschen, der andere Nahrung braucht als das Naturgeschöpf und noch höhere Freuden und Genüsse kennt als der ästhetische Mensch.

Wer den Charakter des ethischen Menschen darstellen will, kann sich nicht auf den Verstand oder die Anschauung seiner Leser verlassen und die Beschreibung mit der Gewißheit beginnen, daß er mit Geschick nur herauszuheben und zu betonen braucht, was alle gegenständlich sehen und wissen. Er muß vielmehr darauf rechnen können, daß dieses Sein aus dem besonderen Erkenntnisvermögen des Geistes, der sich als reiner Wille ergab, als Gegenstand nachdenkend, d. h. hier nachwollend, gesetzt wurde. Jede Charakteristik dieser Seinsweise ist deshalb auf den guten Willen des Lesers angewiesen, denn es ist die Frage, ob er das überhaupt will und gesetzt hat, was in seiner Wesenheit geklärt und beschrieben werden soll. Will er aber nicht dieses Sein setzen, sich nicht den vernünftigen Zwecken unterstellen, so ist für ihn dieses Sein nicht, und alle Worte sind vergeblich, die sich bemühen, ihm diese Seinsweise näher zu bringen. So erklärt es sich auch, warum diese letzte Seinsstufe dem allgemeinen Bewußtsein unwirklich und den meisten abstrakt vorkommt. Wer die Realität dieses Seins leugnet, tut das vielleicht für sich mit Recht, da er sein Vermögen zum Aufbau dieses Seins nicht benutzt hat; für ihn ist in der Tat diese besondere ethische Welt nicht da, und es ist unnötig, Mühen für ihn zu verschwenden. Aber dieses Sein sollte doch vernünftigerweise wirklich sein.

Die Charakteristik kann deshalb nicht für den trägen Menschen gelten, sondern allein für den, der die Trägheit überwand und Individualität und Anlage in den Dienst der reinen Tätigkeit des Geistes

stellte, um für sich Teilnahme an diesem Sein durch Realisierung der Vernunftzwecke zu erlangen. Dieser Mensch besitzt wesentliches Sein, und die ethische Wissenschaft kann diese seine Wirklichkeit begründen, indem sie besonnen aus dem Wahrheitsgrunde dieses Sein ableitete. Die Erkenntnis auf dieser Stufe ist aber, wie wir sahen, selbst nichts anderes, als reines geistiges Tun, Nachahmung des reinen Willens und ursprüngliche Schöpfertat.

Den Charakter dieses Seins sieht also nur der ein, der gemäß dem Urbilde der praktischen Vernunft sich das Ziel setzt, Naturgesetz und Individualität als Materie zu gestalten mit Hinsicht auf den letzten Zweck der Vernunft: die absolute Einheit des Gegensätzlichen.

Durch diese Überwindung wird eine subjektive Willenswelt eröffnet, von der nunmehr alle Gegenstände abhängig sind, da sie beansprucht, umfassender Grund zu sein. Das ethische Sein ist deshalb keine gesonderte Provinz neben Natur und Grundsein; es ist ein Natur und Individuum umspannendes Sein, eine selbstbehauptete und gewollte Tatsphäre des Menschen. Wollend strebt der Mensch, durch vernünftiges Tun auf die Objekte zu wirken und in dieser seiner Heimat, als seinem ihm allein zukommenden Sein, absolute Freiheit zu erringen.

Das Denken unterscheidet notwendig die einzelnen Stufen der Tatfolge und baut nacheinander Wirklichkeit auf Wirklichkeit auf, die im Grunde nicht nebeneinander oder nacheinander sind, sondern aus einem zeitlosen ewigen Geschehen entspringen. Wir sind, soweit wir an Wahrem teilhaben, d. h. selbständig, frei und beständig sind, unserer Bestimmung gemäß in jeder Sphäre des Seins. Der reine Wille und mit ihm das ethische Sein ist der umfassende schöpferische Grund aller Wirklichkeiten.

Die Betonung des umfassenden Charakters der ethischen Seinsweise oder die Bedeutung der praktischen Vernunft für das ganze System ist in dem Begriffe des Primates der praktischen Vernunft längst Besitz der ethischen Wissenschaft. Dieser Primat bestätigt in unserem Zusammenhang die Bedeutung und den Charakter dieser subjektiven Wirklichkeit. Soll aber dieser gelehrte Begriff einen Sinn für uns haben, so tun wir gut, uns an den konkreten Begriff des ethischen Seins zu halten, Natur und Individuum selbst wollend zu überwinden, dann haben wir Anteil an dem alles umfassenden Grunde, an dem Primat der praktischen Vernunft, und besitzen nun nicht nur einen gelehrten Begriff, sondern konkrete umfassende Wirklichkeit.

Wir wollen uns aber mit dieser Ableitung und Charakteristik

nicht begnügen, sondern noch auf die Fragen achten, die anläßlich dieses Seins immer wieder gestellt werden: wo und wie sich diese Wirklichkeit aufzeigen lasse, in welchen Grundformen sie sich bewege.

Das Grundsein hatte seine besonderen Grundformen in einem freien Raume und in einer ästhetischen Zeit; die lebendige Natur war in der Einheit der Zwecke angeordnet; die mechanische Natur in dem Raum der Geometrie und der Zeit der Arithmetik konstituiert. Gibt es auch für das ethische Sein solche Grundformen, und welcher Art sind sie?

Da die Natur als Gegenstand des Wissens und die Individualwelt als Gegenstand der Anschauung in der ethischen Seinsweise beharren und aufgehoben werden, so muß auch die mechanische und die freie Zeit sich verbinden zu einer neuen Form, in der die Welt des Willens ist. Der neue Zeitbegriff ist weder gesetzlich, kontinuierlich, noch völlig diskontinuierlich, weder als allgemeine gesetzliche Reihe, noch als freie Zeit der Phantasie zu fassen. Vielmehr kann es sich hier nur um eine Zeit handeln, die geregelt und frei zugleich ist. Wie ist das denkbar?

Die Zeit als Form der Willenswelt ist geregelt durch den vernünftigen Zweck und ist mit Bezug auf diesen: Entwicklung und Fortschritt. Solche Entwicklung ist keine mechanisch geregelte Bewegung, keine Formveränderung in der Einheit der Zwecke der biologischen Natur, sondern eine Bewegung aus Freiheit, und diese Freiheit ermöglicht die freie Entwicklung, d. h. Fortsetzung und Anknüpfung, wo und wann sie will. Nicht in einer vom Standpunkt der mechanisch verlaufenden Zeitreihe als kontinuierlich anzusehenden Folge bewegt sich der Fortschritt, sondern er hat die Wahl, überall dort anzuknüpfen, wo Annäherungen an das Ziel sich vorfinden und der Fortsetzung harren. Diese Diskontinuität, die im ethischen Sein wieder als Kontinuität, d. h. zusammenhängend betrachtet werden kann, bewegt sich in mannigfachen Reihen, die man Zeitläufte, sittliche Epochen nennen kann, so daß eine Mannigfaltigkeit der Zeitläufte und Entwicklungen denkbar ist, deren Tempo und Folge nicht gesetzlich besimmt ist, aber durch das Ziel der Vollendung eine Regelung und Einheit erhält. Dieser neue Zeitbegriff untersteht der Freiheit und ist geregelt; in dieser Form der ethischen Zeit ist die Verwirklichung der Freiheit selbst allgemeines Gesetz.

Faßt man diese Zeit als Fortschritt auf, so kann man sagen, daß die ethische Wirklichkeit, soweit sie wirklich und wesentlich ist, fortschreiten sollte; es ist aber damit nicht gesagt, daß die Willenswelt immer dieser Forderung entspricht. Die einzelnen Zeitläufte und Epochen laufen nebeneinander her, denn sie sind nicht mit der mechanischen

Zeit zu messen; die ethische Welt springt von einer Reihe in die andere, das ist ihre besondere Freiheit. Aus dieser besonderen Zeitform ist die eigentümliche Art der ethischen Wirklichkeit zu verstehen: das ethische Tun ist nicht nach der Uhr zu messen, mit ihr verglichen ist es überzeitlich, bald rückwärts, bald vorwärts gerichtet, jetzt längst entlegene Vorsätze aufnehmend, jetzt weit der Gegenwart vorgreifend, Zukünftiges schaffend. Es ist die Folge ewiger Vervollkommnung und Nachahmung des zeitlosen Tuns. Seine Erscheinungsform, die Zeit, kann als ewige Zeit angesprochen werden. Alles ethische Sein steht in Beziehung zu ewigen Werten, es schreitet fort in einer Form, in der Freiheit und Gesetzlichkeit sich zu neuer Bedeutung verknüpfen.

Da es sich hier nur um eine Form der subjektiven Wirklichkeit handelt, so wird als Form zunächst die Zeit ins Auge fallen. Die Umsetzung dieser Form innerer Anschauung in die Form äußerer Anschauung hat aber auch hier insofern eine Bedeutung, als der Wille sich an der Natur und ihren Objekten manifestiert und sich in Taten äußert, die im Raume anschaubar sind. Aber diesem Raum, als dem zugleich durch den Willen bestimmter Gegenstände, kann so kein wesentlicher Charakter zukommen, da wir die Äußerungen des Willens dann mit Naturprodukten vergleichen und sie in dem gesetzlichen Raum betrachten. Aber diese Betrachtungsweise und diese Raumform ist dem ethischen Sein nicht eigentümlich. Vielmehr müßte eine neue Form des Raumes, der ethische Raum, entwickelt werden, und mittels dieser — dann allerdings auch besonders zu fassenden Raumform — ließe sich alle Tatäußerung als ein Beziehungszusammenhang auffassen, der ebenfalls von dem mathematischen und ästhetischen Raum zu scheiden und als ihre Synthesis — nämlich als Raum der Willensäußerungen zu fassen wäre, in dem alles einzelne nur unter dem Gesichtspunkt des Vollendungsstandes angeordnet gedacht werden müßte. Der geometrische Ort, wo etwas ist, wäre gleichgültig, denn die Äußerungen des Willens sind nirgendwo und überall; sie sind in einer Raumform, in der alles unter dem Gesichtspunkt der notwendigen Verwirklichung des höchsten Zwecks als aufeinanderbezogen, d. h. als „zugleich" betrachtet werden kann. Alle Willensäußerungen sind nur durch die Willenseinheit als einer besonderen vom geometrischen und ästhetischen Raum verschiedenen Sphäre aufeinander beziehbar.

Es gibt also in der Tat besondere Grundformen, und diese Grundformen des ethischen Seins lassen den besonderen Charakter dieser Wirklichkeit zum Unterschiede von anderen Seinsweisen deutlich erkennen. Die ethische Zeit hat die Tendenz, das Zeitliche im natür-

lichen Sinne zu überwinden und das Flüchtige der Phantasie zu bannen in einer Überzeitlichkeit, in der Ewigkeit und beharrendes wahres Sein zu erlangen ist. Es gibt in der durch diese Zeitform bestimmten Sphäre kein zu früh und kein zu spät, keinen Anfang und kein Ende. Das Besondere ist mit dem Allgemeinen verknüpft in der Form des Fortschrittes, der Tod und individuelles Schicksal überwindet, weil er ewige, nie erreichbare Ziele hat.

Das gemeine Bewußtsein, daß nun diese Wirklichkeit in diesen Formen erfahren will, wird sich zunächst an die Äußerungen des Willens halten, die sich im Raume aufweisen lassen. Aber mit den Sinnen allein ist ihre ethische Wahrheit nicht zu erfahren. Diese Werke im Raum sind ja nur Hinweise auf ein subjektives Sein, auf eine Willenswelt, die absolut übersinnlich, im mechanischen Sinne überzeitlich ist. Diese Welt ist nicht mit Händen zu greifen oder sichtbar zu erfassen; weder Verstand noch Anschauung nehmen sie auf, sondern sie ist der Erfahrung nur gegeben, sofern wir uns mit dem subjektiven Organ des Willens in sie versetzen, um wollend an ihr teilzunehmen.

Wenn wir Erfahrung und Erkenntnis dieses Seins scheiden wollen, so ist Erfahrung in diesem Falle nicht so ohne weiteres möglich, wie etwa bei der Erfahrung der ästhetischen oder wissenschaftlichen Natur, wo ja Erfahrung ohne Erkenntnis stattfinden kann. Das ethische Sein dagegen läßt sich ohne Einsicht seiner Gründe, d. h. ohne vorangehende Erkenntnis schwer erfahren. Die Erfahrung setzt zum mindesten ein ethisches Beurteilungsvermögen voraus, das erst zu bestimmen hätte, wo dieses Sein sich der Erfahrung anbietet; dieses Beurteilungsvermögen ist nicht ohne Einsicht der subjektiven Wesenheit selbst, d. h. ohne Erkenntnis zu erlangen. Da aber die Erkenntnis für uns zugleich Teilnahme am ethischen Sein bedeutete, so ist Erfahrung dieser Wirklichkeit nur dem möglich, der selbst an der Wesenheit teil hat, d. h. Erkenntnis besitzt, weil er sich das Sein synthetisch aufgebaut hat.

Jetzt wird es deutlicher, weshalb die Wirklichkeit des ethischen Seins dem gemeinen Bewußtsein nicht vertraut sein kann. Denn die Erfahrung der wesentlichen Sphäre setzt Teilnahme, das ist Erkenntnis ihrer Gründe voraus. Es ist das Ziel des Menschen, daß ihm dieses Sein wirklich werde, d. h. er möchte selbst wesentlich sein.

Erst auf Grund des eigenen Wesens ist Erfahrung dieser Wirklichkeit möglich, und die nähere Darstellung dieser Erfahrung vermag vielleicht zum Schluß auch Unbesonnenen das Auge für diese Sphäre zu öffnen.

Nur der wesentliche, d. h. ethische Mensch kann vermittels seines eigenen Willens die ethische Gegenständlichkeit erfahren. Was heißt nun aber dieses „Erfahren einer Gegenständlichkeit?" Dieser Gegenstand kann nur selbst ein subjektives wesentliches Sein bedeuten, d. h. ein anderes Subjekt sein, das um dieselbe Wesenheit sich müht und derselben Sphäre als Strebender sich eingestellt hat. In diesem anderen Subjekt erkenne ich einen vernünftig Wollenden, ich will mit ihm gemeinsam, ich erfahre ihn in der ethischen Wirklichkeit als strebend in der Zeit, mir zugeordnet im Raum nach seinem Vollendungsgrade. Die Gegenständlichkeit mannigfaltiger ethischer Wesen ist somit eine begründbare Wirklichkeit, die wir erfahren können, sobald wir sie mit uns in der gleichen Sphäre erkennen. Das ethische Urteilsvermögen sagt uns, ob ein Subjekt als Gegenstand möglicher Erfahrung in diesem Sein *ist*, d. h. ob es sich mit den vernünftigen Zwecken in seinem Tun verknüpft und nach Überwindung von Natur und Individualität verlangt. Die Erfahrung bezieht sich also auf den Fall eines vernünftigen Strebens neben uns; die Erfahrung verknüpft ethische Personen, Subjekte, die am Wesenhaften teilhaben und im gleichen vernünftigen Streben nach der Vollendung stehen.

Die Erfahrung ist somit nichts anderes als die Anerkennung des Mitstrebenden, als eine Würdigung und Aufnahme eines Charakters. Solche Erfahrung ethischer Wirklichkeit als Beziehung gleichstrebender Subjekte unter gegenseitiger Anerkennung und Würdigung ist nichts anderes als *die Freundschaft*. Freundschaft ist die Einheitlichkeit der Gesinnung, da hier verschiedene Individuen in Richtung auf ein sinnvolles Ziel wollend sich verbinden. Sie bestimmt die Beziehung ethischer Gegenstände und regelt das Verhältnis der Charaktere und Persönlichkeiten. Freundschaft ist nur unter Personen denkbar, d. h. sie fordert von beiden Teilnahme am ethischen Sein.

Die Erfahrung ist hier eine Verknüpfung eigenen Wesens mit dem Sein und Willen anderer Subjekte. Sie ist kein Greifen und Sehen, kein Schmecken und Fühlen, sondern das Aufnehmen einer übersinnlichen Seinssphäre durch das Wollen. Ja sie ist, wie auch hier deutlich wird, in der Tat überzeitlich und besitzt sogar die Möglichkeit, Gegenstände d. h. ethische Subjekte zu erfahren (was so viel heißt als würdigen, anerkennen), die nicht gleichzeitig mit uns im Dasein sind. Wir nehmen in der ewigen Zeit wollende Menschen, zielbewußte Charaktere zu Freunden, die uns deshalb nicht weniger wirklich oder lebendig sind als die mitlebenden Freunde, weil sie nicht mit uns leben. Ja ihre Wesenheit tritt vielleicht nur um so reiner

und geklärter hervor, je größer der Abstand in der mechanischen Zeit und im geometrischen Raume ist. Solche überzeitlichen Freunde leisten uns Freundschaftsdienste, die der Hilfe unserer Zeitgenossen nicht nachstehen.

Die ethische Erfahrung ist frei im Raum und in der Zeit, sich ihren Gegenstand zu suchen, und es ist dem Tätigen im Geiste ein großer Trost, bezüglich der Erfahrung ethischen Seins nicht an die Grenzen des Lebens gebunden zu sein. Er hat die Möglichkeit, wenn seine Zeit ihm Freunde und Mitstrebende versagt, sich denjenigen zu verbinden, die zwar längst das Zeitliche verließen, aber in der überzeitlichen Sphäre ethischen Seins beständig und ewig sind.

Freundschaft ist nur ein Beispiel ethischer Erfahrung. Es ließen sich andere Beziehungen ethischer Subjekte bestimmen, die gleicherweise die Überzeitlichkeit dieser Seinssphäre, ihre Ewigkeit anschaulich zu machen vermögen, so daß ein Mensch völlig wahr sprechen kann, wenn er etwa sagt, daß ihn seine tote Mutter erzog.

Wer die Wirklichkeit dieses ethischen Seins hartnäckig zu leugnen und die besondere Natur des Menschen zu bezweifeln fortfährt, der sagt damit nur, daß er an diesem Sein nicht teil hat und nicht teilhaben will. Aufgabe unserer Untersuchung war es, dem, der erkennend ein ewiges Sein begehrt, den Charakter dieser Sphäre zu schildern und den Weg anzugeben, der allein zur Teilnahme an solcher Lebensform führen kann, welches der Weg schöpferischer Wissenschaft ist.

28. Kapitel: Das moralische Gesetz

Der Mensch hat seine eigene Natur und in dieser ein von aller Naturgesetzlichkeit unterschiedenes Gesetz. Um die klare Prägung dieses Gesetzes hat sich der Menschengeist Jahrtausende lang bemüht und immer aufs neue wird er versuchen müssen, das Wesen und die Haltung des Menschen begrifflich und lebendig zu erfassen. Alle philosophischen Bemühungen um eine Begründung der Moral spiegeln den Kampf der Menschheit wieder, die sich gegen die Vergänglichkeit und das Chaos wehrt und ein ewiges Sein zu erringen sucht; denn die Philosophie hebt ins Bewußtsein, was diesem Kampf Sinn, d. h. Aussicht auf Erfolg gibt. Nur wo diese Verzweiflung und innere Not zu einer Begründung der Moral treibt, nur wo ein konkreter Begriff, d. h. beständiges Sein erzielt wird, nur da hat die Moralphilosophie mehr als intellektuelle und formale Begriffe, nämlich

Wahrheit, d. h. wahre subjektive Wirklichkeit anzubieten; und in diesem wahren subjektiven Sein ist für den Menschen Beharrlichkeit, Selbständigkeit und Freiheit gewährleistet.

Die Versuchung liegt für einen Ethiker nahe, seine Moralphilosophie mit praktischen Zielen zu verknüpfen und an das Interesse und den Nutzen der Menschen zu erinnern. Solange der Ethiker nur darauf bedacht ist, die Menschen zum Guten zu überreden, solange mag es genügen zu betonen, daß es im eigensten Interesse der Menschheit liege, moralisch zu sein; ihr Glück und Wohlsein, Nutzen und Zufriedenheit hänge davon ab. Aber solche Überredungskunst muß auf Einwände gefaßt sein, die der gleichen Sphäre der Tatsachen ihre Gründe entnehmen; solche Einwände vermögen ebenso leicht Beispiele anzuführen, die die Versprechungen als eitel enthüllen, denn sehr oft bleibt dem guten Menschen das Glück versagt.

Nicht viel anders geht es den wohlgemeinten Versuchen, die Moral nicht allein in den Folgen, sondern in den Ursprüngen tiefer zu verankern und den Bau der ethischen Werte auf die Entwicklung der Erde zu begründen. Auch solcher genetischen Betrachtung bleibt die Überzeugungskraft versagt; ja es ist nicht abzusehen, wie hier die Moral sich dem Skeptizismus entziehen will. Zwar bietet die menschliche Seele ein reiches Feld der Beobachtung, und die Beschreibung des schaffenden Lebens mag manchem Stoff geben, um von Tun und Taten begeistert und in schönen Bildern zu reden; aber solche Beschreibung des tätigen Lebens ist nicht ethische Wissenschaft. Sie überzeugt nicht, daß das Moralgesetz unabhängig von aller Erdentwicklung ein notwendiges Gesetz für das Subjekt sei. Gegen diesen Anspruch allgemeiner Notwendigkeit erhebt sich unter der Jugend ein Widerspruch. Es wird vielfach ein Kampf geführt gegen jeden Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Moral; dieser Kampf besteht nur solange zu Recht, als ein System der Ethik über einen Formalismus und über ein leeres Rahmenwerk nicht hinauskommt. Mit der Bekämpfung solcher leblosen ethischen Wissenschaft sind wir völlig einverstanden. Man darf aber die systematische Begründung nicht deshalb gänzlich abweisen, weil sie zeitweise der Scholastik verfiel. Man hat kein Recht, die wissenschaftlichen Begründungen verächtlich zu machen, weil sie von vielen nur formal verstanden und mißbraucht wurden. Ein Kampf gegen „intellektuelle" Begriffe überhaupt hieße gegen Windmühlen anrennen, es kommt nur darauf an, daß die Begriffe der Ethik nicht nur *formal* sind. Darin sind sich doch alle einig, die von Moral *philosophisch* reden wollen, daß sie ein

Begründung benötigt, die ihre Gesetzeskraft stützt und die Notwendigkeit überzeugend erscheinen läßt.

In der Art des Unterbauens findet sich der Unterschied. Wie soll man den impetus gewinnen? Die Unbesonnenen sind nicht lange verlegen. Sie erklären die Moral aus der menschlichen Natur, der sie angeboren sei; aber wieso? und warum? fragt man vergebens. Oder man greift kühn über die Grenzen der Erfahrung hinaus und verankert die Moral in der transzendenten Gottheit; wer kann da nachprüfen, ob solche Gesetzgebung wahr ist. Oder man läßt sie aus einem Schöpfungsplane natürlicher Entwicklung enstehen; das mag sehr wissenschaftlich klingen, begründet aber nichts. Viele, die genötigt sind, über ethische Fragen zu sprechen, greifen von einer Begründungsart zur andern in dem Wunsche, das *Soll* des Gesetzes zu erklären, um ja nicht in den Verdacht zu kommen, als sprächen sie nur im Namen des abgeklärten Alters.

Gewiß ist es überflüssig, über Moral zu reden, wenn nicht eine Begründung des Gesetzes sie überzeugend begleitet. Die Moral als Tatsache ist ein flüchtiges Ding, die Erscheinung des zeitlosen Gesetzes in der Geschichte ist ein flackerndes Irrlicht, das bald hier, bald dort aufleuchtet und wieder verlischt. Die einzelnen moralischen Werte in der Geschichte unterliegen der Umwertung, aber das Gesetz selbst mit seiner unabhängigen Wahrheit, das hat die Moralphilosophie zu entwickeln, und es geht nicht an, daß die Philosophie sich mit mystischen Erklärungen begnügt, als sei uns das Gesetz vom Himmel gekommen oder spreche als geheimnisvolle Stimme in unserem Innern. Wir müssen darstellen, was das moralische Gesetz seinem Begriff nach für uns ist.

Anschließend an Sokrates und die Stoiker hat Kant eine neue Moralphilosophie geschaffen und das moralische Gesetz in einer Reinigkeit und Strenge herausgearbeitet, wodurch er alle Ethiker vor ihm überragt. Die kantischen Formulierungen des Sittengesetzes, sein kategorischer Imperativ und der absolute Wert der Pflicht sind Schlagworte der allgemeinen Bildung geworden; aber selten ist der Gebrauch solcher Schlagworte von wahrer Vernunftbildung begleitet. Daß einem Kant das moralische Gesetz etwas vernünftig Lebendiges bedeutete, wird niemand in Abrede stellen können; aber seine Art des Denkens, die auf besondere Weise aus dem lebendigen Quell der Wahrheit schöpfte und ihn gleichsam zum Schatzgräber dieser Vernunft macht, gibt seiner Ethik und seinem Begriff des moralischen Gesetzes eine besondere Fassung, gegen deren allgemein-formalen Charakter viel

Widerspruch sich erhoben hat. Die Bedeutung der kantischen Ethik liegt darin, daß sie zum Quell der Vernunft zu führen vermag; aus diesem Urgrunde der Wahrheit müssen wir immer aufs neue den Begriff der Moral als Form unseres Seins abzuleiten versuchen, um uns selbst dieses Gesetz lebendig zu machen. Ungeachtet historischer Fassungen müssen wir das Gesetz aus dem Quell der Vernunft abzuleiten versuchen.

Jeder, der sich an den Philosophen wendet, um eine Begründung des Moralgesetzes zu erhalten, wird ihn fragen: Wie komme ich zu diesem Gesetz, d. h. zu meinem subjektiven Begriff? Denn er will in der Lage sein, sich sein Wesen jederzeit selbst zu entwickeln, denn das heißt ja erst, lebendige Erkenntnis seines Wesens besitzen. Ist die Antwort auf diese Frage gegeben, so kann man untersuchen, was denn das Gesetz seinem Wesen nach sei. Die Unveränderlichkeit, der Ursprung des Gesetzes muß sich erklären lassen, um allen seichten Deutungen zu begegnen. Es läßt sich dann Auskunft geben, welcher Art die Herrschaft des Gesetzes über den Menschen ist; den Charakter des Soll, das Zwingende will der Mensch kennen, ehe er sich diesem Zwang unterwirft. Erst nach Beantwortung dieser Fragen gehen wir auf den Inhalt des Sittengesetzes ein, und es gilt zu prüfen, ob der konkrete Begriff den Ansprüchen gerecht zu werden vermag, die eine Anwendung des Gesetzes auf alle besonderen Fälle fordern.

Wir denken uns beispielsweise einen Menschen, der im Leben nur das eine Ziel kennt: den Genuß — und mit Hinsicht auf diesen Zweck eine Lebenskunst sich ausgebaut hat. Er lebt im Genuß, d. h. unter Hingabe an das Objekt, bis ihn die Langeweile, die Abhängigkeit von den Dingen, der Ekel vor sich selbst, ein inneres Unbefriedigtsein zur Besinnung treibt. Gegen die Moral hat dieser Mensch aber eine unüberwindliche Verachtung, denn sie ist ihm das Merkmal des Durchschnittsmenschen, das Zeichen des Philisters. Nehmen wir außerdem an, daß dieser Genußmensch die Natur, von der er abhängt, die ihm die Früchte zum Genuß anbietet, wirklich liebt und zur Ausfüllung müßiger Stunden auch wohl in Büchern blätterte, die positivistisch von der Natur reden, so besteht Aussicht, ihn einen Weg zur Erkenntnis der Moral zu führen, vorausgesetzt, daß aller Lebensgenuß die Liebe zur Wahrheit nicht erstickt hat.

Der Ekel und Überdruß erklärt sich durch die Abhängigkeit des Subjekts von der Natur, und das Leiden des Genußmenschen ist nichts anderes als Passivität; gelingt es uns, solche Abhängigkeit und Passivität als unserem Wesen widersprechend aufzuweisen, so zeigen wir zugleich, wie man aus der Opposition und Verachtung gegen die

Moral zum Begriffe des Sittengesetzes gelangt. Wie Plato aus der Seele des Sklaven die Sätze der Geometrie durch Fragen entwickelte, so muß dialektisch in dem Genußmenschen als einem Abhängigen und Passiven die Erkenntnis eines subjektiven Gesetzes geweckt werden, so daß er sich selbst das Gesetz entwickelt.

Wir haben es bei dem Genießer zu tun mit einem Freunde der Natur. Die Natur lohnt die Hingebung durch Fesseln, wie das Weib. Lockt ihn die Überwindung der Natur, die Herrschaft über das Objekt vielleicht? So setzen wir an diesem Punkte an und schweigen zunächst von Moral und Sitte, nur über das Wesen der Natur fordern wir Auskunft und fragen, was sie eigentlich sei, die sich die Herrschaft über uns anmaße. In solcher Unterhaltung wüßten wir keinen anderen Weg einzuschlagen, als wir es in der Naturphilosophie getan haben. Wir hätten noch einmal den subjektiven Wahrheitsgrund in Erinnerung zu rufen, aus dem sich die Gegenständlichkeit der Natur ableiten ließ, und das Objekt zu überwinden, indem wir seine Gründe in einer Vernunftssphäre aufdecken. Die Natur, die wir erleben, blieb, was sie war; aber die Natur, die wir erkennen, wird neu begründet in vernünftiger produktiver Tat, und anstatt in Büchern über die vermeintlich gegebene Natur zu blättern, bauen wir nun nach dem Urbilde der Denkhandlung den Begriff der Natur selbst auf, unterscheiden ihre Seinsweisen und damit die mannigfachen Gegenstände, die die Naturwissenschaftler erforschen und erklären.

Die Natur sagt uns jetzt mehr; sie ist als wahres Sein begründet in einem subjektiven Wahrheitsgrunde, an dem ich teilhabe, dem ich nachdenkend mich einstelle, so daß ich jetzt tätig schöpferisch denke. Damit ist die Abhängigkeit beseitigt, zu Ueberdruß und Langeweile ist keine Zeit mehr. Die Natur beschäftigt mich und macht mich als Wesen zu ihrem tätigen Schöpfer. Der Wahrheitsgrund der Natur zeigt mir ein lebendiges tätiges Urbild des Selbst, an dem ich als einsichtiger und aufgeklärter Mensch teilhabe. Ich denke der Wahrheit der Natur nach, heißt: Ich entfalte alle ihre Wirklichkeit aus einem vernünftigen Tatgrunde, und der Genußmensch, der dieses Denken mitmachte, ist nunmehr selbsttätig, selbständig und frei. Damit hat er sich selbst das moralische Gesetz lebendig entwickelt, er steht nachdenkend in einem urtätigen Selbst: und dieses lebendige Gefüge der Denkhandlung ist — das moralische Gesetz.

Es gibt jetzt kein Sträuben und keine Verachtung der Moral mehr. Die Liebe zur Natur bedeutet jetzt Hingabe an ihre schöpferischen Gründe, also reine Tätigkeit. Das Leben dieses Wahrheitsgrundes

erfaßt bald den ganzen Menschen und weckt den Wunsch, gemäß dem Urbilde des Selbst in allen Dingen bestimmender Grund nach vernünftigen Zwecken zu sein.

Wie ist unser Genußmensch zur Erkenntnis des moralischen Gesetzes gelangt? Nur durch ein Wissen um die Wahrheitsgründe der Natur! Verschließt er sich solcher Einsicht, so bleibt ihm das Gesetz des Ichs ewig verhüllt. Die Liebe zur Natur vermag ihn auch zu den Gründen der Natur zu führen, und von dort kehrt er nicht mehr müßig und genießend, d. h. nicht mehr abhängig, sondern tätig und frei zurück. Nicht der Durchschnittsmensch ist im Besitze des Gesetzes, nicht der Philister, sondern dem Weisen bleibt es vorbehalten, durch Besonnenheit und Erkenntnisstreben sich das Gesetz neu zu prägen; denn das moralische Gesetz ist als Begriff der subjektive Wahrheitsgrund der Natur. Die Sittlichkeit muß also forschend erarbeitet werden; sie wird nicht ererbt, sie fällt uns nicht eines Tages von selbst zu — sie ist vielmehr die Frucht ernster Bemühung. Sie läßt sich auch nicht einfach lehren und mitteilen, sondern sie muß als heiß umstrittener Lohn erarbeitet werden. Das Wissen um die Tatgründe macht moralisch.

Damit erhält das moralische Gesetz einen ganz anderen Charakter, als die Jugend vermeint. Es gewährt dem nach Weisheit Strebenden eine unvergleichliche Belohnung, indem es die Freiheit gewährt, selbstbestimmender Grund zu sein nach vernünftigen Zwecken. Der mühsame Umweg des Ringens nach Wahrheit ist unerläßlich. Der Wissenstrieb ist das einzige, woran der Fürsprecher der Moral anknüpfen kann. Die Gegenständlichkeit und Gegebenheit der Natur an sich, die der Positivismus lehrt und so ungern preisgibt, ist das notwendige Opfer, das vor dem Tore der ethischen Wirklichkeit gebracht werden muß. Das wahre Wissen, die Einsicht in die Gründe des Gewußten läßt uns das moralische Gesetz gewinnen.

Ist das Urbild des Ichs in seiner zeitlosen Tatfolge als Wahrheitsgrund der Natur eingesehen, so erhält auch die Frage nach dem *Wesen des Moralgesetzes* ihre klare Beantwortung. Alle Versuche, das Gesetz aus einer natürlichen Anlage, aus angeborenen Ideen, aus Empfindungen und Gefühlen abzuleiten und sein Wesen als eine mystische Tatsache hinzustellen, gehen jetzt nicht mehr an. Wir brauchen seine Herkunft nicht mehr aus dem Jenseits zu erklären und das Gesetz nicht märchenhaft zu umkleiden; es ist jetzt für den Besonnenen als *immanenter* Vernunftgrund der Natur nachdenkend einzusehen und als Urbild eines schöpferischen Willens ist es *das Gesetz des Ichs*. Das moralische Gesetz ist seinem Wesen nach der klare, zeitlose, immanente

Tatgrund der Vernunft, ein dem Menschen völlig einzusehendes Gefüge, das unabhängig von der Zeit wahr ist, um ewig unser besonderes und durch Zeitumstände bedingtes Tun vorbildlich zu leiten.

Das moralische Gesetz eröffnet uns die Möglichkeit, uns von aller Abhängigkeit zu befreien und selbst zu behaupten, es ist das Mittel der Selbstrettung. Es ist dadurch die Form eines neuen Daseins, die wir uns selbst geben, um an der Realisierung der Vernunftzwecke mitzuwirken, Persönlichkeiten durch Vereinheitlichung aller unserer Zwecke zu werden, um selbst schöpferisch und bestimmend zu sein. Das Moralgesetz ist seinem Wesen nach die Haltung des vernünftig tätigen Menschen, die wir von jenem Berge herab bewunderten. Es ist das immanente Gesetz, dessen wir uns bewußt werden müssen, um zu erkennen, was der Mensch für sich sei. Das moralische Gesetz ist der Begriff eines subjektiven Seins, der es uns ermöglicht, uns als beständig und ewig in männlicher Tat zu denken. Die Moral tauscht die strenge Miene mit einem hilfreichen und gütigen Gesicht. Sie begeistert zu schöpferischer Tat und reißt uns in die Folge ewigen Geschehens hinein, ruft unsere Mitarbeit und gewährt auch der geringsten Arbeit Teilnahme an diesem, dem Menschen eigentümlichen wesentlichen Sein.

Die Notwendigkeit des Moralgesetzes, der zwingende Charakter, das Kategorische des Soll verwandelt sich in diesem Zusammenhang völlig. Es handelt sich gar nicht um eine Verordnung, die an uns wie an Untertanen von einer vorgesetzten Vernunftbehörde ergeht, kein Befehl zwingt uns moralisch zu sein; das moralische Gesetz ist der Begriff, durch den und in dem wir wahrhaft sind, wahres Sein haben. Für denjenigen, der an diesem Sein nicht teilhaben will, gilt dieses Gesetz nicht. Dieser Mensch ist aber deshalb (im Sinne des ethischen Seins) überhaupt nicht. Er ist völlig unwesentlich, weder Person noch Charakter. Auf Grund der Einsicht dieses Wissens ist jedem durch das Gesetz die Möglichkeit geboten, beständiges Sein zu erlangen, aber das Gesetz hat nicht nötig, sich aufzudrängen. Jeder kann sich überzeugen, wie der wesentliche Mensch ruhig und zielsicher, mit fröhlichem Herzen arbeitet und so moralisches Wesen ist. Wer den Rettungsanker aufnehmen will, gut — der stelle sich in die Sphäre des ethischen Seins ein, gebe sich selbst die Form des Sittengesetzes und bekenne sich zu den letzten gemeinsamen Zwecken. Die Notwendigkeit, das Zwingende des moralischen Gesetzes besagt nur: in dieser Sphäre kannst du als Subjekt ein wahrhaftes Sein haben; aber es verbietet uns niemand, uns mit Wiederkäuern auf die gleiche Stufe zu stellen, wenn wir es nicht selbst ablehnen, nur Naturgeschöpf zu sein.

Das moralische Gesetz läßt sich in einen hypothetischen Satz fassen. „Wenn du beständig sein willst als Subjekt, wenn du für dich ein von der Natur unabhängiges Wesen zu behaupten und das Chaos der Unendlichkeit zu überwinden strebst, so ist das nur in der Form des subjektiven Begriffs, unter dem Gesetz der Moral möglich und denkbar.“ In diesem „nur“ liegt das Unbedingte seines Werts. Das Gesetz ist allgemein und notwendig, weil es der Begriff ist, der uns allein wesentliches Sein gibt.

Der Vorteil dieser Bestimmung des Moralgesetzes liegt darin, daß wir hiermit nicht nur eine allgemeine Form gewinnen, aus der sich für den besonderen Fall kein Maßstab entnehmen läßt. Es handelt sich bei dem Moralgesetz und seinem Begriff nicht nur um eine gedankliche Form, sondern auch um einen bestimmten und unendlich mannigfaltigen Inhalt, eben um eine ethische Wirklichkeit selbst.

Betrachtet man zunächst die Form, so läßt sich diese spekulativ ableiten, denn das Moralgesetz ist in dieser Beziehung nichts anderes als die Form, in der wir das Subjekt allein als seiend denken können. Das Moralgesetz ist der Begriff oder das Grundurteil, die unser wahres Sein vom Standpunkt der Produktion aus bestimmen. Der kategorische Imperativ ist das kategorische Grundurteil, das die ethische Substanz allgemein setzt. Mit dieser Form dürfen wir uns aber nicht begnügen, wir kommen sonst über die formalen Bestimmungen der kantischen Ethik nicht hinaus. Es bleibt das Eigentümliche der ethischen Frage, daß sie immer aus persönlichen Schicksalen und Gründen gestellt wird und von der Beantwortung auch die besondere inhaltliche Fassung erwartet, die im Einzelfalle zu einer Entscheidung hilft. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die kantische Formulierung: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung als ein allgemeines Gesetz gedacht werden kann“, diesem Anspruch nicht genügt. Hier gilt es aber auf der Hut zu sein und sich bei der Berücksichtigung des Individuellen nicht verleiten zu lassen, von der rein systematischen Behandlung der Moral in eine genetische Betrachtungsweise zu verfallen und das reine Tun mit der Erscheinung des Willens und das Moralgesetz mit dem Erdgeist zu verknüpfen. Auch aus der rein systematischen Untersuchung läßt sich ein Inhalt und eine Besonderheit des Gesetzes gewinnen, die eine Benutzung der moralischen Norm in jedem Falle ermöglicht und den Ansprüchen auf Inhaltlichkeit und Besonderheit Rechnung tragen kann.

Das moralische Gesetz ist Begriff einer erfahrbaren Wirklichkeit; die Form dieses Seins ist die ewige, der Vollendung sich annähernde,

fortschreitende Entwicklung in der ethischen Zeit. Diese Wirklichkeit in der Zeit umschließt eine Willenswelt mit unendlicher Mannigfaltigkeit. Wollte ich diese ethische Sphäre nur formal und allgemein denken, d. h. von aller Besonderheit absehen, so könnte ich das nur mit Bezug auf das einheitliche Ziel, an welchem die Menschheit schlechthin vollendet gedacht wird. Mit Bezug auf diesen inhaltlich nicht besonders zu erfüllenden Zweck (da es sich bei ihm um die Vollendung der ethischen Wirklichkeit schlechthin handelt) ließe sich die allgemeine Form alles vernünftigen Tuns so bestimmen: handle so, daß die Maxime deiner Handlung als ein allgemeines Gesetz gelten kann. Nun ist aber dieser letzte Zweck, als Idee der Vollkommenheit, nur ein Moment im Sinngefüge der praktischen Vernunft; die übrigen Momente, die als gegensätzlich beharren: Natürlichkeit und Individualität, sie gestatten, dem Moralgesetz einen mannigfaltigen Inhalt zu geben, denn das Gesetz, als die Aufgabe gefaßt, Natur und Individuum in Einklang zu bringen, gibt damit so viele besondere Aufgaben, als Individual-Welten denkbar sind. Die Zahl dieser aber ist unendlich; folglich sind unendlich viele besondere Aufgaben in diesem Gesetze enthalten.

Mit Bezug auf unsere allgemeine gesetzliche Natur ist die ethische Aufgabe für alle Menschen wesentlich gleich; der natürliche Trieb ist mit der Freiheit in Einklang zu bringen und unbedingt unterzuordnen, aber nicht zu vernichten. Die Sinnlichkeit, das natürliche Temperament, jedwede Anlage ist zu nutzen und, alles, was sich an natürlichen Trieben ins ethische Sein erhebt, erhält seine Veredelung; jede Naturanlage wird zur Vollendung benutzt. Im biologischen Sein gibt es dagegen unendlich mannigfache Entwicklungsstufen, natürliche Merkmale, die ebenfalls zu überwinden sind.

Das individuelle Moment des Sinngefüges ist das Sein der Anschauung und der lebendigen Natur. Als ein auf einer anderen Stufe der Tatfolge begründetes Sein hat das Individuelle als Inhalt keine zufällig empirische Bedeutung, sondern es ist im Sinngefüge der praktischen Vernunft notwendiges wirkliches Moment, das hier auf eine neue Stufe des Seins gehoben werden soll und deshalb negiert wird. Aber auch das Individuelle beharrt in dem Gegensatze, und die Synthesis des ethischen Begriffs bewahrt in sich das Individuelle, wenn es auch nicht mehr maßgebend ist, sondern eine allgemeine Form in dem Moralgesetz annehmen soll.

Vom Standpunkte des vernünftigen Zwecks aus betrachtet ist dieses individuelle Moment etwas Zufälliges, etwas, das ein Maß durch das Moralgesetz erhalten soll. Ohne das zu Messende wäre das

Maß nur eine Form und das ethische Sein würde jeder Mannigfaltigkeit entbehren, wenn nicht durch dieses Moment der Individualität der Begriff des ethischen Seins einen unendlichen Inhalt erhielte. Das Moralgesetz lautet mit Bezug auf seinen besonderen Inhalt so: „Handle so, daß deine natürliche Anlage und deine besondere Individualität sich verknüpft zur Förderung der Vernunftzwecke". Diese Fassung ist nicht mehr ein allgemeines formales Gesetz, sondern es ist unendlich anwendbarer Maßstab für alle besonderen Fälle des ethischen Seins.

Deshalb ist dieses Gesetz aber noch lange kein individuelles Gesetz, wie die Idee der Schönheit, die ja gar nicht Unterordnung des Individuellen, sondern gerade Ausprägung der Individualität fordert. Die Besonderheit ist in dem konkreten Begriff der Sittlichkeit ein untergeordnetes Moment; aber es ermöglicht uns durch seine besondere Beachtung als inhaltliches Moment, dem Gesetze einen mannigfaltigen Inhalt zu geben und die ethische Wirklichkeit nicht allein abstrakt, sondern konkret in ihrer ganzen Ausdehnung zu begreifen.

Die Moral fordert somit die Überwindung unserer allgemeinen und unserer besonderen Natur, aber das Individuelle beharrt (ebenso wie die Natur und die Besonderheit der Individualität) und gibt so der ethischen Wirklichkeit eine Unendlichkeit, d. h. sie stellt unendlich viele besondere Aufgaben. Trotzdem bewahrt das Sittengesetz seinen allgemeinen Charakter und bleibt ein Gesetz für alle, die wahres Sein anstrebend beständig und frei sein wollen.

Damit ist aber nicht gesagt, daß solche Ethik individualistisch sei. Die konkrete Moralphilosophie büßt von ihrer Allgemeinheit nichts ein, auch wenn sie durch Einfügung des Grundseins individualistischen Ansprüchen Rechnung trägt und tragen muß. Sie wird dadurch nicht zu einer Individualethik, die ein allgemeines Gesetz leugnet. Die ethische Wirklichkeit ist eine in der Zeit verlaufende, ewige Entwicklung, die zur Vollendung führen soll; dieses Sein ist daher im Laufe der Zeit immer ein Besonderes und Individuelles, eben eine individuelle Wirklichkeit, aber ihr Begriff ist deshalb kein individuelles Gesetz, sondern ein allgemeines, das die Totalität der gesamten individuellen Welt in einem Begriff zu fassen versucht und ein Gesetz für dieses Sein aufstellt, das ganz allgemein Überwindung der bloßen Natur und unendlicher Individualwelten fordert. Die Erfüllung des Gesetzes im einzelnen, durch die wir uns in die freie Entwicklung ewigen Seins erheben, bedeutet die Annahme des Gesetzes, den Entschluß zum Gehorsam gegen das Gesetz, die Ausführung des allgemeinen Gebotes in jedem besonderen Falle.

29. Kapitel: Die Freiheit

Freiheit ist ein Zauberwort, das die Menschen selbst in Stunden der Knechtschaft, wenn Fesseln an allen Gliedern ihre Bewegung hindern, aufrichtet, ja in einen Taumel versetzt, so daß sie ihre Gebundenheit — allerdings nur für eine Weile — zu vergessen vermögen. Freiheit ist der Lieblingsgegenstand der Dichter und der Jugend; im Munde des Philosophen hat sie einen ganz anderen, ernsteren Klang. Der Dichter besitzt die Aufmerksamkeit der Begeisterungsfähigen; er ist der Führer in hoffnungsvoller Zeit. Der Philosoph steht mit seinen Gedanken der Freiheit unbemerkt und still abseits. Er hat nicht Aussicht, von Freiheitstrunkenen gehört, von Berauschten verstanden zu werden; seine Aufgabe ist es, allen Mißverstand und Irrtum, allen blinden Enthusiasmus und falsche Begeisterung rücksichtslos zu enthüllen und das Wesen der menschlichen Freiheit besonnen und ruhig klarzulegen.

Wenn jemand die These aufstellt: Der Mensch ist frei — so haben wir ein Recht zu fragen: Was meinst du mit diesem seienden Menschen? Der Mensch hat teil, wie wir sahen, an verschiedenen Seinssphären. Er ist Natur und steht unter dem Gesetz. Er ist lebendig sich entwickelndes Wesen und steht in der Einheit der Zwecke, er ist außerdem Individuum der Anschauung und schließlich ein wollend tätiges Ich. Welches Sein hast du im Auge, von welchem Menschen willst du die Freiheit behaupten? Die Antwort könnte lauten: Ich lasse mich auf diese Unterscheidung zunächst gar nicht ein und habe den Menschen im Auge, wie er in der Kultur lebt und handelt; der Mensch schlechthin als Mensch ist frei! — Es wäre nicht schwer, den Verteidiger dieser unklaren These durch die Frage in Verwirrung zu bringen, was er denn unter Freiheit verstehe; denn wenn dieses Prädikat dem Subjekt Mensch mit solcher Bestimmtheit beigelegt wird, so ist doch anzunehmen, daß wenigstens dieser Begriff eindeutig verstanden ist. Es verlohnt sich nicht der Mühe, hier alle möglichen seichten und unüberlegten Auslegungen in Betracht zu ziehen, wie etwa die Deutung: Freiheit besagt für den Menschen, daß er tun und lassen kann, was er will usw. usw. Solche Antwort gäbe uns die Möglichkeit, auf unsere erste Frage zurückzukommen und darauf aufmerksam zu machen, daß es hier ja deutlich würde, daß der wollende Mensch, also doch eine bestimmte Seinssphäre, mit dieser These ins Auge gefaßt sei.

Wir wollen einmal annehmen, dieses Prädikat würde mit Absicht von dem Menschen, sofern er an allen Wirklichkeiten teil hat, behauptet,

und es gelte, diese Freiheit des lebendigen Kulturmenschen darzustellen. Wir kennen schon aus dem ersten Buche diesen in der Kultur nach Wahrheit ringenden Menschen, der, im Glauben, das Objekt irgendwie fassen zu können, sich in seiner Arbeit gegen das Nichts des Objekts wehrt, an den Abgrund der Verzweiflung getrieben wird und schließlich nach mühsamer Wanderung sich zur Freiheit und Selbstbesinnung entschließt. Es war ihm die Möglichkeit gegeben, sich über sich selbst zu erheben und auf einen freien Standort der Reflektion zu stellen. Diese Freiheit des Kulturmenschen ist im doppelten Sinne zu verstehen: sie ist einmal Befreiung von der Welt des Objekts, von der Passivität und Abhängigkeit, und als solche eine Selbstbefreiung. Sie ist also hier im negativen Sinne gemeint, weil die Verneinung des Objekts, als nichtbestimmender Grund, solcher Entschließung den Sinn gibt. Diese Freiheit im negativen Sinne erhält eine positive Bedeutung, sobald der gewonnene Standpunkt der Freiheit benutzt wird zur Aktivität und Selbstbesinnung in der Spekulation und Produktion. Wir können somit sagen: Der lebende Mensch schlechthin, gleichviel in welcher Wirklichkeit der Kultur er arbeitet, hat die Möglichkeit, sich gegen das Objekt oder das Nichts zu behaupten, sich über das Leben der Kultur in das tätige, reine Bewußtsein zu versetzen und von hier aus sich und seine Beziehungen zur Welt selbsttätig zu bestimmen. Diese Freiheit nennen wir die transzendentale Freiheit, und es ist sehr die Frage, ob diese allgemeine Freiheit, die, wie wir sahen, das Wesen des Menschen ausmacht, ob diese die Zustimmung des Dichters oder der Jugend erhält. Denn diese Freiheit widerspricht aller glühenden Begeisterung und aller Trunkenheit; sie ist die Besonnenheit selbst, die Kraft, mit dem Strom des blinden Lebens zu brechen, und das Vermögen, sich über sich selbst zu ruhiger, produktiver Anschauung zu erheben.

Von diesem freien Standort der Reflektion aus gewannen wir eine andere Freiheit in besonderer Gestalt. Wir nutzten die Möglichkeit, Welt und Ich aus dem transzendentalen Bewußtsein neu aufzubauen, und schauten ihre Beziehungen auf unendliche Weise. Die Idee der Unendlichkeit und absoluter Subjektivität, als Harmonie unendlicher Iche und Welten, ergibt sich als die ästhetische Freiheit, und wir haben Aussicht, mit dieser Idee als Regel der Schönheit und Begriff der schönen Gestalt die Aufmerksamkeit der Jugend und die Anerkennung des Dichters wieder zu gewinnen. Denn diese Unendlichkeit als unbegrenzte Möglichkeit vieler individueller Welten — die ist so recht etwas für die freiheitsdurstige Jugend. Diese Idee

scheint auch auf den ersten Blick jener Deutung zu entsprechen, die allgemein mit dem Begriff der Freiheit verknüpft wird, und die besagte Freiheit gestattet jedem zu tun und zu lassen, was er will; denn die Schönheit ist ein individuelles Gesetz, nach dem jeder seine eigene Welt sich bauen kann. Aber allzu leicht wird übersehen, daß diese ästhetische Freiheit den Aufbau einer harmonischen Welt fordert, daß sie auch dem Gesetz des Stils und dem Ideal der Schönheit untersteht, mithin eine Aufgabe bedeutet, die nur von den Größten und Stärksten der Menschheit erfüllt werden kann. Es wird auch nicht beachtet, daß diese Freiheit wiederum ausschließlich von einer bestimmten Seinssphäre behauptet wird, und es ist doch sehr zweifelhaft, ob alle, die nach Freiheit verlangen und für diesen Begriff sich begeistern, überhaupt an dieser Wirklichkeit teilhaben, d. h. ästhetische Menschen sind.

Auch hier bedeutet Unendlichkeit und Freiheit nicht dasselbe wie Willkür, sondern die ästhetische Freiheit ist eine selbstgesetzte Regel, die eine ungeheure Selbstbeherrschung und Energie fordert. Solche Forderung steht gerade im Widerspruch zu den Wünschen, wie sie den Unbesonnenen vorschweben. Die Ausprägung des Individuellen ist auch geregelte Tätigkeit, Überwindung der passiven Sinnlichkeit und Verwandlung in aktive schöpferische Tat. Das Wohlgefallen und die Lust, die solch freies Bauen begleitet, sind die reinsten Freuden des Menschen und haben nichts mit der Befriedigung des Egoismus zu tun.

Wir unterscheiden also von der transzendentalen die ästhetische Freiheit; und wir sehen in letzterer den besonderen Fall einer Realisierung der ersteren. Das künstlerisch freie Schaffen ist nur auf Grund der reinen schöpferischen Anschauung der Produktion denkbar.

Nun wird aber der Einwand erhoben werden: Was nutzt mir diese transzendentale Freiheit, ich bin ja nicht Philosoph und durchaus nicht gewillt, mich zu jener Reflektion zu entschließen. Jene abstrakten Gefilde der Spekulation liegen mir zu fern, ich frage nach einer Freiheit, an der ich als gewöhnlicher Sterblicher teilhaben kann. Auch jene ästhetische Freiheit ist eine Spezialität, für die ich keine Verwendung und kein Talent habe. Gegen ihre Anwendung ist nichts einzuwenden — wenn sie nicht zu weit geht natürlich —, aber bezüglich einer allen Menschen zustehenden Freiheit ist bisher keine Auskunft erteilt.

Darauf ist zu antworten: Wer die Freiheit des Menschen begreifen will, muß allerdings sich bequemen zu denken und sich zum

Standpunkt reiner Tat zu erheben. Denn ein Begriff der Freiheit läßt sich nicht demjenigen mitteilen, der sich von vornherein zu denken weigert. Nur in jener reinen Denkform läßt sich der tatsächlich freie Mensch denken. Der Begriff der Freiheit ist allein jenem spekulativen und produktiven Standort zu entnehmen, und es bleibt dem einzelnen überlassen, wie weit er von der reinen Freiheit Gebrauch machen, ob er sich selbst als freies Wesen begreifen will. Was ist der Begriff der Freiheit? Er bezeichnet nichts anderes als das synthetische Vermögen des Geistes, das in mannigfacher Weise als Anschauung, Verstand und Wille bestimmender Grund aller Wirklichkeit, aller Gegenständlichkeiten ist. Dieser Begriff ist die nähere Formulierung der transzendentalen Freiheit im positiven Sinn und kann als vernünftige oder moralische Freiheit bezeichnet werden.

Die Freiheit, die dem Menschen seinem Begriff und Gesetz nach zukommt, ist die Teilnahme an dieser absoluten Kausalität, die aber begrenzt ist, da wir, naturgebunden, uns nie völlig zur Sphäre des reinen Willens zu erheben vermögen. Der lebendige einzelne Mensch ist demnach — in der Sphäre des Willens betrachtet — nicht absolut frei, sondern er sollte frei sein, da die transzendentale Freiheit ihm frei zu sein gebietet. Die Freiheit ist somit keine Eigenschaft oder Anlage: sie ist eine moralische Aufgabe. Das Moralgesetz dient dem Menschen, sich zur Freiheit zu erheben und sich selbst frei zu machen.

Wollte man diese Aufgabe denen näher entwickeln, die in Scharen in die Welt ausziehen, um der Welt Freiheit zu erkämpfen, sie würden von ihrem [illegible] still und schweigsam sich abwenden und die Absicht der [illegible] aufschieben, bis sie sich selbst in ernster, stiller [illegible] gemacht haben.

Was [illegible] das Ideal der Freiheit als Aufgabe des Menschen? Es [illegible] von jedermann die negative Freiheit, als Unabhängigkeit [illegible] von aller Bestimmbarkeit durch das Objekt. [illegible] ist das Ablegen jeglicher Trägheit und der [illegible] Verbannung aller wesensfremden [illegible] auch Ehre und Ruhm gehören dazu. Es ist [illegible] als der Entschluß, vom Standpunkt der [illegible] das wesentliche und aus dem Quell der Vernunft entspringende Sein zu berücksichtigen und gelten zu lassen; es ist der Vorsatz, selbst eine Welt aufzubauen, in der alle Wirklichkeiten vernunft-begründet und daher geordnet und verbunden sind. Dieser Entschluß zur Selbständigkeit ist der Übergang zur tätigen Freiheit,

und ihre Aufgabe fordert den Ausbau eines Ichs und einer Welt und die Entfaltung aller möglichen Weltbeziehungen.

Die Freiheit bedeutet somit Arbeit an sich selbst und damit Selbstbestimmung und Begrenzung; gerade das Gegenteil von dem, was meist mit dem Zauberwort der Freiheit verbunden vorgestellt wird. Freiheit ist die Anerkennung des moralischen Gesetzes und damit die Übernahme bestimmter vernünftiger Zwecke und Ziele, die es in angestrengter Arbeit zu realisieren gilt.

Wer um solche wahre Freiheit sich bemüht und versucht, nach dem Urbild des bestimmenden Grundes Wirklichkeiten auf Wirklichkeiten zu bauen, der lernt den letzten Sinn der Freiheit in seiner Arbeit kennen, die immer neue Aufgaben stellt und alle Gebundenheit an eine spezielle Gegenständlichkeit aufhebt. Der freie Geist mißt den ganzen Umkreis der Welten aus und ist durch Freiheit verhindert, sich zu binden. Der wahrhaft freie Geist muß universell sein, und diese Universalität und Totalität ist das Zeichen des freien Geistes. Der freie Mensch wird durch sein vernünftiges Urbild, d. i. sein Wesen, allein bestimmt, er bleibt sich selbst treu!

30. Kapitel: Das Gute und das Böse

Über die Schlechtigkeit der Welt und der Menschheit ist zu allen Zeiten gejammert worden; doch selten sind die Menschen darüber sich klar gewesen, daß solche Jeremiaden eine Selbstanklage bedeuten, wenn sie sich nicht selbst ausdrücklich von dieser bösen Menschheit ausschließen wollen. Halten sie sich selbst aber für gut, so geben sie damit zu, daß der Mensch gut sein kann, also nicht im ganzen als böse bezeichnet werden muß, womit sie sich selbst widersprechen. Alles Gerede, daß der Mensch von Natur böse oder gut sei, beruft sich zunächst auf die Erfahrung, die jeder einzelne in seinem Leben gemacht hat. Vielleicht hat er an das Gute seiner Mitmenschen geglaubt, ist enttäuscht worden, und das Urteil kehrt sich schnell um. Solche Änderung der Ansicht bezeugt nur, daß es sich um Meinungen handelt, die auf Erfahrungen sich gründen, nicht aber um eine Überzeugung von den Menschen überhaupt. Jede Beurteilung des Menschen setzt ein Maß, einen Begriff des Guten oder Bösen voraus, mit dem man die einzelne Erfahrung messen kann. Wir verlangen daher mit Recht von jedem, der die Menschen böse oder gut nennen will, zunächst einen solchen Begriff des Guten und des Bösen; ja wir lassen uns selbst zu keiner Entscheidung in dieser allgemeinen Streitfrage hinreißen,

ehe wir nicht sorgfältig untersucht haben, was das Gute und das Böse eigentlich sei. Unser immer wiederholter Anspruch, nur konkrete Begriffe gelten zu lassen, d. h. Begriffe, die ein wirkliches Sein in gedanklicher Form bedeuten, erschwert uns auch hier die Antwort. Wie bequem wäre es doch, das Gute als eine formale Idee zu fassen und einfach zu sagen: Gut ist, was um des Guten willen geschieht. Ist aber dieses Gute eine abgeleitete Wirklichkeit? Nein! Es ist eine bloß logische Voraussetzung in praktischer Hinsicht. Kann ich mit diesem Begriff sagen, was gut ist, oder kann ich daraus einen besonderen Begriff ableiten? Ich weiß nur, daß das allgemeine Subjekt dieses Gute logisch denkt, und daß ein ethisches Urteil durch dieses Prinzip eine formale Erklärung erhält. So bequem können wir uns hier die Sache nicht machen.

Wir haben für die konkrete Bestimmung des Guten schon Vorarbeiten hinter uns, die es uns ermöglichen, in einer selbstgebauten und gegründeten Wirklichkeit das Gute spekulativ zu betrachten und innerhalb des konkretesten Seins, der Willenswelt, genau zu bestimmen, was das Gute als konkreter Begriff sei. Wir haben es weder mit einer gesetzlichen Natur, noch mit dem ästhetischen Sein zu tun, sondern allein mit der ethischen Sphäre. Nur in dieser Seinsweise kann die Frage nach dem Guten gestellt werden. Kants Worte zu Beginn der Grundlegung der Metaphysik der Sitten behalten ihre Wahrheit: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Das Gute ist der Charakter, das Wesen des reinen Willens, und es gehört die Einsicht und das lebendige Gefüge der praktischen Vernunft dazu, um diesen Charakter genau zu bestimmen.

Es geht nicht an, das Gute als ein Moment, etwa als letzten Zweck aus diesem Gefüge herauszugreifen und als Begriff des Guten anzubieten, damit würde man wieder in den logischen Formalismus verfallen und dem Begriff die Lebendigkeit rauben. Der Begriff des Guten umschließt vielmehr alle einzelnen Sinnmomente des reinen Willens und bezeichnet nur die auf Vollendung und Realisierung gerichtete reine Tätigkeit. Der Charakter des Willens ist gut, soweit die Tätigkeit das Gerichtetsein, die Neigung zur absoluten Realität behält. Das Gute liegt somit in einer eindeutigen, lebendigen Beziehung der einzelnen Sinnmomente, und man könnte sagen: Der Begriff des Guten ist der Sinn der Tat, wonach der Wille die Einheit des Gegensätzlichen, d. h. Überwindung der Natur und Indivi-

dualität in Richtung auf die Vollendung anstrebt. Damit sind alle Momente in diesen Begriff des Guten aufgenommen, und wir haben es jetzt nicht mehr mit einem formalen logischen Prinzip in praktischer Hinsicht zu tun, sondern mit einem lebendigen Begriff als Grundcharakter des reinen Willens.

Damit besitzen wir ein Maß, um alles Tun der Menschen zu messen. Wenn auch der reine Wille nie in die Erscheinung tritt und der Mensch in Wahrheit nie absolut gut ist, so läßt sich doch das Gerichtetsein, die Tendenz annehmen, durch die er in den Begriff des Guten hineingestellt wird, und es ist wenigstens der Gesinnung gestattet, sich dem Guten zu verknüpfen.

Das Gute ist somit als eine Polarität des Tuns zu kennzeichnen, die auf Überwindung der Gegensätze in Absicht der Vollendung drängt. Faßt man das ethische Sein ins Auge, soweit es in der Menschheit wirklich ist, so hat es an diesem Charakter des Guten teil. Der Satz: Der moralische Mensch ist gut, bedeutet keine Tautologie, sondern er drückt den Charakter der im ethischen Sein stehenden tätigen Person aus. Der in der moralischen Wirklichkeit Lebende, d. h. wesentliche Mensch ist in seiner Tatrichtung schlechthin als gut zu bezeichnen. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Menschheit gut ist, denn sie ist in ihrer Gesamtheit nicht wesentlich. Menschheit ist ein unklarer Begriff, der ebensogut die Gattung Mensch, wie die Summe der Individuen bezeichnen kann. Die Menschheit als praktisch vernünftiger Begriff ist gut, auf sie ist der Begriff des Guten in der oben aufgewiesenen Bedeutung anwendbar.

Auf diese begründbare Überzeugung von der Güte des Menschen und mit Hinsicht auf solchen wesentlichen Charakter der Menschheit ist ein Optimismus berechtigt. Er verliert sein Recht mit Bezug auf die Geschöpfe unter den Menschen, die außerhalb des ethischen Seins fallen, aber deshalb auch gar nicht als Menschenwesen in Betracht kommen können. Mit Bezug auf die Nichtseienden ist der schwärzeste Pessimismus angebracht. Denn das grausamste Geschöpf ist der Mensch, der auf den Charakter des wesentlichen Menschen Verzicht leistete und kein Gesetz kennt, das ihn in die Richtung des Guten einstellt; er ist wahrhaft böse, aber er *ist* nicht, d. h. er steht außerhalb der ethischen Wirklichkeit, er wirkt dem Guten entgegen.

Was aber ist das Böse? In welcher Beziehung *ist* es überhaupt? Darin liegt die Schwierigkeit. Das Urteil: Der Mensch ist böse, muß diese Prädikation in einem anderen Sinne meinen als der Satz: Der Mensch ist gut. Es ist deshalb sehr wohl denkbar, daß

beide Sätze zu Recht bestehen, wenn beide das Sein in anderem Sinne verstehen. Aber wir haben es hier doch nur mit einem ethischen Begriff zu tun, der schlechterdings mit Beziehung auf das ethische Sein klargelegt werden soll, und wir versuchen deshalb vom Standpunkt der Spekulation aus, diesen Begriff des Bösen zu gewinnen.

Das Böse wird als Gegensatz zum Guten gefaßt, es ist die Negation des Guten. Böse nennen wir den Menschen, der nicht gut ist. Aber wie läßt sich dieser Gegensatz in der ethischen Seinssphäre selbst konkret bestimmen? Haben wir das Gute als eine Polarität des Tuns gekennzeichnet, so können wir versuchen, den Gegenpol, die umgekehrte Tendenz und Richtung des Willens einmal zu beobachten, ob diese vielleicht den konkreten Begriff des Bösen ergibt. Dabei suchen wir das Böse wieder nicht als eine formale Voraussetzung und als ein isoliertes Moment des in seiner Polarität verkehrten Gefüges, sondern als einen konkreten Begriff zu gewinnen, der das Nichtsein ebenso charakterisiert, wie das Gute, das Sein.

Denken wir die Freiheit als bestimmenden Grund nach Vernunftzwecken in umgekehrter Tendenz, nicht auf absolute Realität, sondern auf absolute Negation gerichtet, so ist das Tun keine Aktivität mehr, sondern Passivität, ein Lassen, und die Selbständigkeit und Freiheit verkehrt sich in Unfreiheit und Abhängigkeit. Dieses Lassen hat einen der Vollendung entgegengesetzten Pol: das Nichts. Will man diese Verkehrung des Tatcharakters, diese Hingabe an das Nichts in ihrem Grundcharakter bezeichnen, so ist diese verkehrte Polarität eben das Böse als konkreter Begriff, den wir suchen.

Das Böse läßt sich daher auch so bestimmen: Es ist der verkehrte Geist, der anstatt zu bauen nur niederreißt. Es gibt also in der Tat einen bösen Geist, und sein Begriff ist aus dem ethischen Sein ableitbar, als die andere Polarität, die als notwendiger Gegensatz zum Guten gedacht werden muß. Vom Standpunkt des wesentlichen Seins aus ist dieser Geist Gegenstand des Verabscheuungsvermögens, Sache des Nichtwillens. Der Mensch ist also böse, der, mit diesem Maße gemessen, dem Guten widerstrebt und trotz Einsicht in das Gute den entgegengesetzten Charakter des Lassens annimmt und daher lässig wird in Richtung auf das Nichts. Die Menschheit ist böse, sofern sie vom Standpunkt des ethischen Seins aus gesehen nicht wesentlich sein will, sondern der wahren Bestimmung des Menschengeschlechts sich entzieht. Die Menschheit erhebt sich zur Freiheit und sinkt in Unfreiheit zurück durch eigene Schuld, je nachdem sie ihre Bestimmung erkennt oder verkennt.

Die bekannte Frage der Theodizee, wie das Böse in diese Welt kam, läßt sich jetzt beantworten. Die Welt ist für uns jetzt kein unklarer Begriff mehr. Sie ist das Produkt aller Tathandlungen, ein geordnetes Wirklichkeitsgefüge. Diese Welt, aus dem Tatgrunde abgeleitet und als Gegenstand der Erkenntnis als wirklich betrachtet, fällt in sich zusammen, d. h. versinkt ins Nichts, sobald der Geist geleugnet wird; nur der tätige Geist vermag sie aus dem Nichtsein wieder zu erschaffen. Die Welt ist in Wahrheit ein System von Tathandlungen, ein geistiges Trotzen gegen die Tendenz des Unterganges und des absoluten Nichtseins. Sie ist also gut, aber sie droht beständig böse zu werden, d. h. unterzugehen. Die Weltschöpfung auf Grund des Systems ist gut, ihre Vernichtung und Zerstörung ist böse. Der Geist kennt somit eine Vollendung in der Wahrheit durch das Gute und eine Vernichtung in der Unwahrheit durch das Böse.

Der Mensch hat Freiheit, zu sein oder nicht zu sein, dem Guten oder dem Bösen sich zu fügen, sich zu vollenden oder unterzugehen, der Wahrheit oder der Lüge zu dienen, den Geist zu fördern oder sich wider ihn zu versündigen. Die Schlechtigkeit der Menschheit behaupten heißt somit in der Tat sich selbst anklagen, daß man die Freiheit nicht benutzt hat. Freiheit bedeutet, an einer guten Welt Anteil nehmen, d. h. erkennend die Seinsweisen wirklich machen und sich zum ewigen Sein der Moral erheben.

31. Kapitel: Tugend, Pflicht und Sitte

Wir sind mit unseren Untersuchungen an einen Punkt gekommen, auf dem sich der Grundrhythmus aller Weltschöpfung in einem letzten fundamentalen Gegensatz einsehen läßt. Der lebendige Weltgeist lebt in dieser Bewegung von Pol zu Pol, wie ein Atmen, das die Brust hebt und senkt. Ein Hinauf und Hinab vom Guten zum Bösen, vom Sein zum Nichtsein, vom Leben zum Sterben macht das Wesen der Welt aus, und dieser Gegensatz ist nicht eine poetische Betrachtung, er ist ein letzter prinzipieller Widerspruch im begründenden Geiste und eine Kluft in der Wirklichkeit der Welt, da diese nur in der Form des Begriffs ist. Die Geister des Lichts und der Finsternis, des Himmels und der Hölle liegen im Kampf; solche Mythen beruhen auf Wahrheit, gleichviel wie sie diese Wahrheit umkleiden. Der Kampfplatz aber, auf dem diese Gegensätze aufeinander prallen und das unendliche und ewige Ringen ausgetragen wird, ist die Seele des Menschen. Armes Menschenschicksal, so möchte man manchmal versucht sein zu klagen,

daß deinem Wesen solcher Zwiespalt einwohnt; bedauernswertes Geschöpf, daß die schönen Anlagen deines Gemüts zum Tummelplatz der Leidenschaften werden müssen und die behagliche Entfaltung deiner Kräfte durch Haß und Liebe gestört wird! Auf solche Bemitleidung hat der Philosoph nur eine Antwort. Gepriesen sei der Mensch, in dessen Geiste das Werden der Welt sich spiegelt; gepriesen sei der Mensch, der die Not und den Schmerz, das mühsame Ringen des Guten und Bösen, des Nachgebens und Sichermannens kennt, dem der Ehrentitel der Entscheidung im letzten Wettkampf anvertraut wurde! Der Mensch hat das Schicksal seiner Welt in der Hand und entscheidet frei, ob er sich zum Bösen oder zum Guten wendet. Trüge der menschliche Geist diesen Gegensatz nicht in sich, kennte er nicht die Erniedrigung und nicht die Höhe, so wäre ihm eines versagt, das nur die Not und der Kampf erzeugt, das ist die Tugend.

Die Tugend ist nicht das Gute allein; sie erwächst aus dem Kampf mit dem Bösen, sie ist der Siegespreis dessen, der versucht wurde. Der letzte große Widerspruch, der den Weltgeist lebendig hält, fordert eine Auflösung und Harmonie, die Synthesis, in der die Pole in Beziehung treten: das ist die Tugend.

Dem Menschen ist die Tugend vorbehalten, die Götter kennen sie nicht, denn ihnen ist das Leid und der Schmerz fremd, aus denen die Tugend sich erhebt. Sie brauchen die Streitbarkeit des Geistes nicht, denn sie herrschen in seligen Gefilden. Der Mensch aber als Übergang vom Bösen zum Guten ist seinem Wesen nach ein beständiges Sichaufraffen und ein Sichbehaupten; er stemmt sich gegen das Nichts und das Gehenlassen und überwindet die Trägheit durch den Willen zum Sein. Die Tugend ist ihrem Begriff nach der Kampf der letzten Gegensätze, in der Erscheinung ist sie ein Ringen mit unseren Schwächen. Tugend ist die Entscheidung zum Guten, gleichviel, wieviel Erfolg unser Wollen krönt. Deshalb ist Tugend immer siegreich, sie triumphiert trotz allem Hohnlachen. Sie siegte, als Sokrates den Giftbecher nahm und die Flammen des Scheiterhaufens Giordano Bruno umloderten. Sie siegt auch, wenn ein Volk von einer Übermacht zu Sklaven gemacht wird, vorausgesetzt, daß es diese Probe besteht und seine Tugend und Würde wahrt. Die Tugend siegt, wenn trotz aller Schicksale der tätige Geist sich aufreckt und im Unvergänglichen sich behauptet. Die Existenz kann bedroht werden, das Wesen nicht.

Der Begriff der Tugend stellt keinen besonderen Gegenstand einer Wissenschaft dar, sondern er fügt der Charakteristik der ethischen Seinsweise und Gegenständlichkeit ein wesentliches Merkmal hinzu. Deshalb

verdient eine Tugendlehre keine Geringschätzung, im Gegenteil: es erhöht die Schwierigkeit einer moralphilosophischen Untersuchung, wenn sie dieser Begriffsbestimmung nicht ausweicht.

Man könnte die Tugend das Prinzip der ethischen Wirklichkeit nennen, denn alles ethische Sein entspringt aus Tugend. Dabei ist nicht an das psychologisch-vernünftige Handeln gedacht, sondern an den schöpferischen Aufbau des Ichs in der Welt. Der Entschluß zur Tat und Selbstbehauptung als notwendiger Ausgangspunkt der Tatfolge ist die Tugend als zeitloser Ursprung; sie ist die Synthese von Sein und Nichtsein als das Werden der Welt. Der Tugendbegriff führt uns somit an den Ausgangspunkt des Systems zurück und begründet und begreift die Setzung als schöpferisches Tun in ihren mannigfachen Funktionen der Anschauung, des Verstandes und der praktischen Vernunft. Die Tugend bedeutet diesem ihren Begriff nach: unbedingtes schöpferisches Tun.

Tugend ist die Schwelle zum Sein, daher Eingang, nie Ausgang; sie ist der Entschluß, das Sein zu behaupten, eine Lebensbejahung als Folge des Optimismus. Die Alten stellten Kardinaltugenden auf: Tapferkeit, Weisheit und Besonnenheit. Jedes Schaffen fordert diese drei. Die Tugend als schöpferisches, tätiges Prinzip umschließt alle einzelnen Tugenden. Nur der schöpferische Mensch hat an Tugend teil.

Der Tugendbegriff, so gefaßt, ergibt ein neues Maß für den Menschen und erhöht die Ansprüche, die wir an seine Tüchtigkeit zu stellen haben. Nicht der Fügsame und Unanstößige hat Tugend, sondern der Mutige, der den Bau der Welt und seines Charakters, ungeachtet allen Anstoßes, in Angriff nimmt. Nur der schöpferische Mensch ist tugendsam. Die Philosophie gibt der Tugend das Maß durch die Besinnung auf den ganzen Umfang des geistigen Schaffens; sie vermittelt die Tugend als Begriff. In der Kultur finden sich Tugendhafte, die ohne Kenntnis des Maßes und unbesonnen vielleicht, aber doch an ihrem Begriff teilhabend, am Bau der Welt arbeiten. Der schöpferische Mensch ist nicht allein in der Kunst, er kann auch in der Moral und in der Wissenschaft tätig sein, gleichviel ob er sich seiner Tugend bewußt ist oder nicht. Tugend ist überall, wo schöpferisches Leben sich findet, und jeder schöpferische Mensch ist schlechthin tugendlich. Der Philosoph bescheidet sich; er hat nur der Tugend nachzudenken, er weiß, daß er Wissen schaffend aus dem Quell der Vernunft schöpft; in der Nachahmung der schöpferischen reinen Tugend liegt seine Bescheidung.

Die Tugend bezeichnet somit den schöpferischen Charakter alles vernünftigen Tuns; sie wird aus Not geboren, aus Trotz gegen das Nichtsein und den Untergang. Wem das zu psychologisch klingt, der mag den Ursprung des schöpferischen Gedankens und der Tugend als prinzipielle Setzung des Gegensatzes bezeichnen, aus dem alle Seinsweisen und Wirklichkeiten als Grundlagen erlebbarer Gegenstände in der Kultur sich spekulativ entfalten lassen.

Von der Tugend als dem Grundcharakter der subjektiven Tatsphäre ist zu scheiden die Pflicht. Wir haben es vermieden, diesen Begriff schon für das Moralgesetz zu gebrauchen, weil das moralische Gesetz als Mittel der Selbsterrettung, als Möglichkeit beständigen Seins uns feststeht. Unter Pflicht versteht man ein Gebot, das dies oder jenes zu tun zwingt. Tugend kann nicht Pflicht sein, denn nicht jeder Mensch ist schöpferisch und braucht es nicht zu sein. Die Pflicht als allgemeiner Begriff muß in der ethischen Seinssphäre aufgesucht werden und zwar so, daß alle einzelnen Pflichten sich aus ihm ableiten lassen. Die Pflichtenlehre bestimmt, was Pflicht ist.

Gehen wir von einem Beispiel aus, so können wir sagen: es ist Pflicht, seinem Nächsten, der unrechtmäßig von Hab und Gut gejagt ist, zu helfen. Solche Hilfeleistung ist keine Tugend, denn sie ist keine schöpferische Tat, sondern Pflicht. Oder wir sprechen von einer Pflicht, sich dem Vaterlande zu opfern. Machen wir aber einen Grenzfall zum Problem: Ist es auch Pflicht zu nennen, wenn Sokrates für die Wahrheit den Giftbecher trank, oder nicht; konnte er nicht auch entweichen? Niemand wird in diesem Fall von einer Pflicht sprechen, sondern von einer Tugend; denn es war im höchsten Sinne eine schöpferische Tat, die theoretische Behauptung eines ewigen beständigen Seins der Seele durch das Opfer seiner körperlichen Existenz zu bezeugen (Phaidon). Giordano Bruno starb ebenfalls für die Wahrheit, er tat es aus Pflicht, wenn es bei ihm nur Nachahmung der Tugend des Sokrates war; und jeder, der heute im Streit für die Wahrheit in ähnliche Lage kommt, wird es empfinden, daß ihn die Tugend des Weisen verpflichtet.

Wir könnten sagen: Pflicht ist die notwendige Nachahmung der Tugend, die Anerkennung der schöpferischen Tat. Die große Zahl der Märtyrer in der christlichen Kirche zeugten durch ihren Tod für ihren Glauben aus Pflicht. Christus gab das Beispiel der höchsten Tugend.

Solche Beurteilung und Unterscheidung von schöpferischem Tun der Tugend und Nachahmung des Beispiels in der Pflicht hat ihren Grund in dem Rhythmus der ethischen Entwicklung. Das praktische

Subjekt sucht den Weg zur Vollkommenheit im Guten, schreitet somit in der Ewigkeit fort, und alle Fortschritte (als Tugenden) gehören nach vollbrachter Tat zum Wesensbestande des ethischen Seins, sie verpflichten die Subjekte allgemein zur Nachahmung. Pflicht bedeutet nichts anderes als die Allgemeinheit der Tugend durch Aneignung ihres Fortschritts. Die von der Tugend geschaffene Form bindet uns als Pflicht.

Pflicht ist somit die Tugend des Unschöpferischen; alle Pflichten sind einmal Tugenden gewesen. Der schöpferische Mensch, der tugendsame, schafft Pflichten, d. h. er realisiert Wirklichkeiten im Fortschritt der Entwicklung, die Anerkennung fordern; und der Weg aller Menschen führt auf dieser einmal geschaffenen Straße fort. Die Tugend verpflichtet die Menschen, und es wäre leicht, Beispiele anzuführen, wie die schöpferischen Menschen ganze Systeme von Pflichten hinterlassen, in denen die Menschen eine Weile leben in dem Wahn, daß ihre Pflichterfüllung schon Tugend sei. Jeder schöpferische Mensch, gleichviel an welchem Orte er schafft, zwingt die Menschen, ihm nachzufolgen. Der Pflichtbegriff ist somit sehr weit gefaßt, und man müßte z. B. sagen, daß, nachdem Pythagoras seinen berühmten Lehrsatz entdeckt hat, es Pflicht jedes Schulmeisters und Schülers ist, diesen Satz anzuerkennen und nachzudenken. Die Pflichttreuen eifern dem Tugendsamen nach, sie werden zur Tugend erst geführt — nach Hintansetzung aller Pflichten. Das ist ganz wörtlich zu verstehen, denn die Tugend als schöpferische Tat hebt alle Pflichtformen auf und gibt ihnen neue lebendige Gestalt.

Der Pflichtbegriff ist unmittelbar aus der Tugend abzuleiten und bedeutet die Fixierung des schöpferischen Tuns. Pflicht ist die Tugend mit Bezug auf ihre Forderung, anerkannt und nachgeahmt zu werden. Die ethische Wirklichkeit wird in dem Begriff der Pflicht betrachtet als stagnierend in der Zeit. Das Ewige droht zu entweichen, solange nur die Pflicht herrscht.

Deshalb verliert die Pflicht nichts von ihrem Werte, der ihr in Wahrheit zukommt; auch der Weg zur Tugend führt über die Pflicht. Die Spekulation warnt vor ihrer Überschätzung. Der Pflichttreue ist durchaus unanstößig, ja ehrwürdig und achtenswert, aber er gewinnt nicht neues Land. Das System der Pflichten ist der Stamm, auf dem die Tugend wächst und blüht und neue Früchte treibt. Der schöpferische Mensch meistert die Pflicht.

Es läßt sich in der ethischen Wirklichkeit noch eine dritte Form erkennen, in der Tugend und Pflicht sich vereinen — das ist der Be-

griff der S i t t e. Der Mensch, der, ohne schöpferisch zu sein, doch die Tugend nachahmt und ohne Pflichten zu erfüllen, der Pflicht nicht entgegenwirkt — das ist der gesittete Mensch; die ethische Handlung wird hier Gemeingut, und in den Schichten der Sitten lagern sich Tugenden und Pflichten als sittliche Gewohnheiten ab. Die Sitte ist das Werk der Tugendhaften und Pflichttreuen im Besitz ihrer Erben, wohlgehütet und bewahrt; die Sittlichkeit drückt die Fertigkeit aus, die Haltung allgemein zu beobachten, die des Menschen würdig ist. Das gesittete Volk, das in versteinerter Ordnung und Haltung lebt, mag äußerlich für tugendsam gelten, dem Begriff nach hat es an der Tugend keinen Anteil. Die Gesittung ist nur eine Beziehung zur Tugend der Väter; Pflichterfüllung ist eine unfruchtbare Selbstdisziplin, eine Mechanik des Lebens, die ebensogut im Dienste der Idee wie der Materie stehen kann.

Ein gesittetes Volk und ein gesitteter Mensch lebt in bewährten Formen des ethischen Seins. Die Sitte gewährt eine Teilnahme an der wesentlichen Haltung, ohne frei zu machen. Jhering, der Rechtsgelehrte, hat einmal gesagt: „Die Form ist die Schwester der Freiheit". Dieser Vergleich paßt insofern, als die Form der Sitte den Unfreien den Anschein der Freiheit gibt, aber sie bedeutet nicht Selbstbefreiung, wie die Tugend. Sitte ist zur Gewohnheit gewordene Pflicht, die einmal Tugend war. Der Sinn der Sitte ist der, daß sie das Subjekt in der ethischen Seinssphäre hält, so daß die Möglichkeit bleibt, es der Entwicklung und der Tugend zurückzugewinnen. Darin liegt die Ehrwürdigkeit der Sitte, daß sie Pflichten verallgemeinert um der Tugend willen. Sie hat somit eine entfernteste Berührung mit der Tugend; sie ist wie ein Dornröschenschlaf, aus dem der Mensch eines Tages erwachen kann — zur Tugend.

Unser Blick vom Berge ins Tal zeigt uns die Menschen in einer wesentlichen und eigentümlichen Haltung. Sie gehören einer subjektiven Wirklichkeit an, in der sie in Richtung auf das Gute tätig und tugendsam sind, bald die Tugend nachahmen, bald solche Nachahmung zur Gewohnheit machen. Nach dieser dreifachen Unterscheidung können wir den wesentlichen Charakter der Talbewohner beurteilen und besitzen jetzt einen aus der Wahrheit abgeleiteten Begriff ihres moralischen Seins.

Die gesittete Haltung als Synthese von Pflicht und Tugend hat die Eigentümlichkeit, sich von der inneren Natur der Menschen zu übertragen auf die äußere Natur, und das Problem der Sitte der Menschen führt so über zu der Frage nach dem Sinn der gesitteten Natur, nach der Bedeutung der Technik.

32. Kapitel: Die Technik

Wie das wogenumspülte Gestade einer Insel der Gefahr des Meeres desto mehr ausgesetzt ist, je lockerer und fruchtbarer sein Erdreich beschaffen ist, so hat auch das ethische Sein, als die höchste Stufe der Wirklichkeiten, mehr als andere Sphären sich gegen feindliche, zersetzende Gewalten zu behaupten. Von zwei Seiten ist es der Vernichtung ausgesetzt, von innen und von außen.

Aus der inneren Natur der Menschen erheben sich die Leidenschaften, um sein übersinnliches Wesen zu zersetzen. Ja, wie wir im Vorangehenden sahen, i s t diese subjektive Sphäre des Menschen eben allein durch den Kampf mit Individualität und Anlage, die beide als Grundsein und Natürlichkeit begründete und wirkliche Gewalten sind. Denn das Wesen dieser Seinssphäre ist — Selbstbehauptung, Wille zur Freiheit und angefochtene Tendenz zum Guten.

Von außen stürmen nicht weniger gewaltige Feinde gegen die ewige Entwicklung des Menschen an und suchen die Freiheit zu erdrücken. Deshalb führt der Mensch den Verteidigungskampf innen und außen. Wie er nach innen durch Sitten sich schützt, so ist er bestrebt, nach außen durch Dämme und Vorbauten sich gegen Naturgewalten zu sichern. Der Mensch sucht die Natur, soweit sie unter Gesetzen steht, der Freiheit dienstbar zu machen und ihre Kräfte seinen Zwecken unterzuordnen. Nach innen schützt Sitte und Gewohnheit den Bestand, nach außen ist es nötig, die Natur einzudämmen und zu beherrschen — durch die Technik.

Man mag sich verwundern, dem Problem der Technik in diesem Zusammenhange zu begegnen. Ihrem Begriff nach steht sie in engster Beziehung zu ethischen Fragen. Auch wenn die Natur, d. h. die den Zwecken unterstellte gesetzliche Natur, nicht das subjektive Sein ist, so ist sie doch mit Bezug auf diese ethische Wirklichkeit betrachtet, dem Zweck der Sittlichkeit untergeordnet. Es handelt sich um die gesittete Natur, um zweckmäßig beherrschte Naturkräfte. Wenn wir den Gebirgsbach begleiten, der über Felsen zu Tal stürzt, so haben wir es mit einer ungesitteten Natur zu tun. Sobald aber seine Wasser abgelenkt, ruhig und gemessen über das Mühlenrad springen und seine Kräfte in den Dienst der Menschenzwecke stellen, tritt diese Natur zu dem ethischen Sein in Beziehung und erhält damit eine neue Seinsbedeutung, die als moralisch angesprochen werden darf. Die Technik stellt die gesetzliche Natur draußen in den Dienst des Guten und der

Freiheit. Indem die Technik mit der Sitte auf eine Stufe gestellt wird, ist auch ihr Rang und Wert zugleich bestimmt.

Jede technische Anwendung ist ebenso wie jede Sitte einmal Tugend gewesen und hat die Stufen der Tugend, der Pflicht, durchlaufen. Die schöpferische Tat, auf die sich die angewandte Fertigkeit der Naturbeherrschung gründet, ist die Erfindung, als Erkenntnis der Gesetzlichkeit und als Begriff eines Naturausschnittes in einer besonderen Wissenschaft. Die Tugend der Technik ist das schöpferische Experiment, das nach vernünftigen Prinzipien einen besonderen Gegenstand in einer Einzelwissenschaft aufbaut. Die Erfindung ist somit eine Tugend, denn sie ist schöpferisch, und sie schafft eine begrenzte Wirklichkeit in einem Begriff. Die wissenschaftliche Arbeit ist ein Spezialfall der Tugend. Ist der begrenzte Gegenstand im klaren Begriff geformt und die Entdeckung gemacht, so wird die Anerkennung in der Wissenschaft zur Pflicht, d. h. die Wirklichkeit und Gegenständlichkeit der besonderen Erfindung stellt sich der Natur der Wissenschaft als Produkt des schöpferischen Tuns ein, sie verpflichtet jeden Erkennenden, die Tugend des Entdeckers nachzuahmen, d. h. sein Werk für real zu nehmen. Die Verallgemeinerung dieser Tugend und die allgemeine Anwendung der Tat auf die Natur, z. B. die Nutzung der Wasserkräfte durch das Mühlenrad, ist die Übertragung der anerkannten Tugend auf alle Natur; die Natur wird gesittet unter der Herrschaft des Menschen.

Die Technik wird somit in ethischer Beziehung gewertet, d. h. sie hat einen Wert, nur soweit auf Grund von Erfindung, als einmaliger Tugend, die Natur in den Dienst der Vervollkommnung und Freiheit des Menschen gestellt wird. Sie hat nicht für sich allein eine Bedeutung, sondern die technische Leistung ist Unterordnung und Gestaltung der äußeren Natur, ebenso wie die Sitte der inneren Natur Haltung gibt. Wie Sitte und Gewohnheit noch nicht Tugend und schöpferische Kraft verraten, ebensowenig ist das Allgemeingut der technischen Leistungen schon ein Zeichen schöpferischer Kultur. Die Sitte läßt den Menschen nur als zivilisiert erscheinen; die Technik bezeugt ebenso Zivilisation eines Volkes, aber noch nicht Bildung.

Die Verwechslung von Leistung und Bildung ist ein charakteristisches Merkmal unseres Zeitalters. Die Überschätzung der Technik ist eine Gefahr für jede wissenschaftlich hochstehende Zeit. Wir bewundern unsere Leistungen über Gebühr und staunen, wenn irgendein Volk in der Vorzeit noch größere Steinmassen zu türmen verstand, als wir. Solche Überschätzung droht auch in anderen Gebieten sich bemerkbar

zu machen. Die wissenschaftliche Technik selbst wird zum Zweck und ihre Beherrschung und Ausbildung führt zu einer Blindheit, die sich bitter rächt, weil Sitte und Gesittung, Zivilisation und Leistung die Tugenden verdrängen und das schöpferische Tun als Entfaltung des ganzen Menschen leicht mißachten. Selbst bis in die Philosophie hat sich die Verwechslung von Zivilisation und Bildung von gelerntem und schöpferischem Denken eingeschlichen und begonnen, die Tugend der Philosophen, die produktive Spekulation zu gefährden. Ebenso wie die Beherrschung des formalen Denkens der Wahrheit zu dienen vermag und an dem Aufbau wahren Seins technische Hilfe leistet, ebenso steht die Technik im Dienste der Moral und der Tugend. Der Mensch zieht die Außenwelt in seine Willenssphäre hinein, er macht sie zu Gliedern seines Körpers, zu seiner Natur, um sie zu überwinden, wie er auch seine eigenen Triebe dem Moralgesetze unterstellt. Aber an sich gewinne ich noch nichts in ethischer Beziehung, wenn ich mein natürliches Organ des Auges durch das schärfste Fernglas verstärke oder den Ablauf der gesetzlichen Zeit mir durch meine Uhr vor Augen führe. Nur wer seine Uhr in dem Bewußtsein gebraucht, daß er als ethischer Mensch über diese mechanisch ablaufende Zeit Herr ist, für den ist sein Zeitmesser von Wert. Die Zeit der Moral ist unabhängig von jener mathematischen Zeit, sie macht aus der Sekunde Ewigkeiten und überspringt lange Zeitreihen. Ich gewinne nichts, wenn ich zu meiner Studierstube durch einen Fahrstuhl hinaufsteige, oder mit dem Fernsprecher mich mit gelehrten Freunden unterhalte. Meine Arbeit wird dadurch nicht besser, daß ich sie in die feinste Maschine diktiere. Es stellen sich nur noch mehr Naturkräfte zu meiner Verfügung, und es erhöht sich der Anspruch, die natürlichen Kräfte zum Guten zu nutzen.

Es liegt eine Versuchung in aller technischen Beherrschung der Natur, und die Erfahrung bestätigt es, daß durch allen technischen Komfort die schöpferische Bildung niemals gefördert wurde. Je größer der Umfang der Natur ist, die sich in den zu überwindenden Gegensatz einstellt, desto größer ist die Aufgabe, sie zur Erreichung des letzten Zweckes der Sittlichkeit nutzbar zu machen. Schlachtschiffe und Flugzeuge, weittragende Geschütze und das schärfste Glas, sie haben als Beispiele der Technik, als beherrschte Natur, nur dann einen Wert, wenn sie in den Dienst der sich befreienden Menschheit treten. In ihrer Erfindung, als einer schöpferischen Tat, liegt Tugend, soweit sie in Richtung auf das Gute geschah. Ihre Anwendung und Besitznahme erhöht die Schwierigkeit, die ethische Wirklichkeit zu behaupten, denn in dem Sinngefüge der praktischen Vernunft verstärkt sich so das eine

Moment des Gegensatzes, die gewußte Natur, die mit der Freiheit in Einklang gebracht werden soll, durch das moralische Gesetz.

Das sittliche Sein des geistig tätigen Subjekts ist nicht mit den Sinnen wahrzunehmen, aber es hinterläßt Spuren in der sichtbaren Welt. Die Ordnung und Sittlichkeit entäußert sich und sucht die Natur, soweit sie erkannt ist, in Beziehung zu setzen zu ihren Zwecken. In der Natur draußen sucht der sittliche Mensch einen Schauplatz seiner Tat und Gesittung. Die Natur wird auf Grund von Einsicht durch die Freiheit des Geistes zu beherrschen gesucht und selbst gesittet gemacht und dem Subjekt zur Dienstleistung verpflichtet. Diese Übertragung der Sitte und Pflicht auf die äußere, den Sinnen zugängliche Natur ist Sache und Sinn der Technik.

33. Kapitel: Das Ideal der Sittlichkeit

Wir haben aus dem Wahrheitsgrunde eine Wirklichkeit der Subjekte als Heimat und Natur des Menschen in ihrem vernünftigen Begriff abgeleitet. Dieser Begriff ist ein lebendiges Sinngefüge als konkrete Form dieses besonderen Seins; die sorgfältige Untersuchung aller einzelnen Momente dieses Begriffes und ihrer Beziehungen ergab uns die Auflösung mannigfacher ethischer Fragen. Noch fehlt aber in diesem Sinngefüge der praktischen Vernunft, wie in einem Kuppelbau, der Schlußstein, das letzte Ziel der ewigen Entwicklung, noch fehlt die Darstellung des Poles, nach welchem alles Gute sich richtet: das Ideal der Sittlichkeit. Sollten wir es jetzt machen wie der Baumeister und den letzten Stein auslassen, damit das Sonnenlicht frei hineinstrahlen kann, um dem Raum Licht, Farbe und Leben zu geben? Der Künstler setzt eine sogenannte Laterne auf seine Kuppel, die den Bau dem ewigen Licht offen hält, aber doch die Öffnung gegen die Einflüsse des Wetters abschließt. Die Moralphilosophie hat mit Bezug auf das Ideal der Sittlichkeit eine ähnliche Aufgabe. Selbst unvermögend, die Wirklichkeit bis zur Höhe des Ideals zu führen, bleibt ihr nur die Möglichkeit, wenigstens die Beziehung zu dem Ideal zu gewährleisten und seinen Einfluß und damit die Belebung des Vernunftbaues zu sichern.

Die Moralphilosophie soll also die Verknüpfung des ethischen Seins mit demjenigen Moment aufzeigen, das der fortschreitenden Entwicklung, dem ewig strebenden Willen vernünftiger Individuen den Sinn und das Ziel gibt. Sie antwortet auf die Frage: Was ist das Ideal der Sittlichkeit seiner Form und seinem Inhalte nach?

Jede philosophische Untersuchung fordert, gleichviel an welchem Punkte des Systems sie ansetzt, die Übersicht über das Ganze; denn Wahrheit ist nur in der Einheit des Systems; sie läßt sich nicht in einzelnen Begriffen anbieten. Der ethische Begriff erleichtert die Überschau, da in ihm die Wirklichkeiten eine letzte Stufe erreichen. Es handelt sich hier um den Begriff des tätigen Geistes, der die Gegensätze von Natur und Individualität zu überbrücken und sich dem Ideal der Sittlichkeit in ewiger Zeit anzunähern sucht. Das Ideal würde sich als Abschluß des gesamten Wahrheitsbegriffs und zugleich als höchste Stufe des Seins ergeben und sich als Überwindung der Gegensätze, als Aufhebung jeden Zwiespalts bezeichnen lassen. Will man das Ideal das „absolut Eine" nennen, so muß immer in Betracht gezogen werden, daß dieses „Eine" nicht formal oder als eine Zahl oder als logisches Ziel gedacht werden kann, sondern dieses „Eine" umfaßt alle Seinsweisen, hebt alle Gegensätze auf, also auch den von Subjekt und Objekt, von Denkendem und Gedachtem, denn in ihm ist alles in Eins gedacht, alles in Subjektivität aufgelöst, so daß man auch von dem Einen als dem vollendeten Subjekt sprechen kann.

Dieser Eine ist somit der absolute Begriff, und er ist zugleich das absolut Eine als transzendenter Gegenstand, die in subjektiver Form vollendet gedachte Wirklichkeit schlechthin. Will man dieses absolut Eine als Gott bezeichnen, so ist Gott als Ideal der Sittlichkeit für das diskursive, an den Gegensatz gebundene Denken unerkennbar. Es wird dieses Ideal des Einen nur als Ziel der Tat gesetzt und in ihm die Überwindung aller Gegensätzlichkeit gefordert. Nur so viel kann über dieses Ziel gesagt werden: es ist als „Eines" alles Wirkliche in Eins, als „Einer" ist es die Einheit aller schöpferischen Begriffe: Gott. Es ist für den nach Erkenntnis strebenden Menschen ein unerreichbares Ziel, denn uns bleiben die Wirklichkeiten eine Seinsfolge, und die Entfaltung des subjektiven Inbegriffs als schöpferisches Prinzip bleibt uns ein unendlicher Weg, den wir nachdenkend nie vollenden. Die Erkenntnis der Spekulation bewegt sich in entgegengesetzter Richtung wie die Entfaltung des realen transzendenten Prinzips, wir denken dem Einen in ewigem Erkenntnisstreben entgegen. Die Welt als Gefüge von Wirklichkeiten kennen wir nur in der Form des systematischen Begriffs; wir können es aus jenem Einheitspunkte des Absoluten nicht geschaffen denken, denn unsere Erkenntnis ist nichts anderes als der Versuch, uns diesem realen Grunde, dem Einen im schöpferischen Denken anzunähern und den Zwiespalt, der im ethischen Sein verblieb, zu überwinden.

Ist so der Begriff des Realgrundes, des Einen als Wirklichkeit zu erkennen uns versagt, so spiegelt er sich uns doch in seiner Entfaltung. Die letzte Wahrheit als Realgrund entzieht sich jedem Begriff, sie verwandelt sich in der Entfaltung des Wesens in Einheit des Systems. Die Vernunft streckte auf mannigfache Weise ihre Funktionen nach dem Einen aus; sie suchte Annäherung in dem Ideal des Schönen, in absoluter Wissenschaft, zuletzt in dem Ziel der Vollendung. Alle diese Ideale verknüpfen sich mit Hinsicht auf das Eine als letzten Wahrheitsgrund zu einem einheitlichen System, und in diesem System haben wir eine denkbare Entfaltung und Offenbarung des absoluten Einen zu sehen, die von dem vernünftig Denkenden aufgenommen werden kann. Dieses System vernünftiger Zwecke und realer Werte in seiner Einheit ist für uns das allein erkennbare und erfüllte Ideal der Sittlichkeit. Es gibt uns das wirkliche und erreichbare Ziel des strebenden Menschen an; es will alle Wirklichkeiten zur Einheit bringen und uns durch Verwirklichung aller Vernunftzwecke der Vollkommenheit annähern. Dieses Ideal ist durchaus real; es fordert die Organisation aller Seinsmöglichkeiten, Teilnahme an jeder Stufe des Seins, damit wir durch Einheit Abbild des Einen und Absoluten werden als Persönlichkeit.

Die Form des Ideals ergibt somit zugleich den Inhalt desselben und erläutert die aus dem Ideal ableitbaren Aufgaben des Menschen.

Gibt es keine Erkenntnis des absolut Einen als des transzendenten Realgrunds, so begegnen wir doch seiner Entfaltung im System der Vernunft. Dieses ist in Beziehung zum Einen ein einheitliches lebendiges System, in welchem sich das Unerkennbare spiegelt und das Erreichbare bestimmt wird. Der schöpferische Geist kann sich nie mit Unerreichbarem begnügen, sondern Aufgabe des Schöpferischen ist es, das Mögliche zu erblicken und zu verwirklichen. Das Ideal der Sittlichkeit muß als Einheit der Zwecke für den Tugendsamen erreichbar sein; deshalb braucht jedoch die Transzendenz des Ideals nicht geleugnet zu werden. Die Einheit der Ideen bedeutet die Idee des vollkommenen Menschen, der alle möglichen Seinsweisen entfaltet und in Richtung auf den Einen, durch Einheit zur Harmonie bringt. Das Ideal der Sittlichkeit fordert Persönlichkeit als Abbild des Einen durch Einheit seiner Zwecke. Dieses Ideal ist uns näher gerückt und wird von unendlich mannigfachen Individuen zu verwirklichen gesucht. Das Ideal der Sittlichkeit wird in einzelnen Persönlichkeiten widergespiegelt, sie sind als Annäherungsversuche an den Einen und als Offenbarungen des Realgrundes zu betrachten. Sie streben dem Einen,

d. h. der Überwindung aller Gegensätze zu. Dieses Streben ergreift notwendig den ganzen Menschen; auf der allgemeinsten und reinsten Stufe des wesenhaften Tuns, dem tätigen Denken, ist dem Menschen die Annäherung an das Eine und den Einen möglich gemacht, und diese reinste und umfassendste Tat ist das Streben nach Wahrheit. Der höchste Wetteifer, dem Ideal der Sittlichkeit Wirklichkeit zu verschaffen und Wahrheit als Einheit des Systems in Richtung auf das Eine durch Entfaltung des Inbegriffs zu realisieren, findet sich in der Philosophie, da sie produktiv die Welt mit ihren Wirklichkeiten im Begriff aufbaut und zur Einheit zu bringen sucht — im System.

Gibt es somit keine Bestimmung und Erkenntnis des Einen, so gibt es laut dem bestimmten Ideal der Sittlichkeit doch Verwirklichung der Einheit, Annäherung an den Realgrund, inhaltliche Bestimmbarkeit des Ideals. Das Sein Gottes ist unerkennbar, aber das Streben nach Gott — das Gottwerden — in dem nach Erkenntnis strebenden Geiste ist erkennbar und wirklich. Der ethische Begriff in seiner Totalität betrachtet ist nichts anderes als ein ewig sich entfaltender, ewig werdender Gott. Wirklich und erkennbar sind für uns nur die Heroen, die am Ewigen teilhaben und im ewigen Sein Bestand und Wesen besitzen. Das Ideal der Sittlichkeit ist für alle moralischen Helden und Charaktere die Idee eines absoluten und vollkommenen Individuums, der Eine schlechthin, in welchem aller Fortschritt und alle Entwicklung, alle Zeitläufte und alle Vollendungsgrade aufgehoben sind. Der Realgrund als höchste Wirklichkeitsstufe bleibt also S u b j e k t. Der Mensch aber hat seinem Wesen nach ein Interesse daran, dieses absolute Subjekt nur annäherungsweise zu erkennen und sich mit der Einheit zu begnügen, denn im Einen als Überwindung aller Gegensätze ist der Mensch als Individuum selbst aufgehoben, ist die Vernunft am Ende.

Überschauen wir die ethische Wirklichkeit, soweit sie bisher in ihrem Begriff sich ergab, so zeigt sich unter den Teilnehmern dieser Sphäre, unter den wesentlichen Menschen ein Streben, das Ideal der Sittlichkeit zu verwirklichen in der Einheitlichkeit vernünftigen Tuns in Richtung auf die Idee der Vollkommenheit und des Einen. Wir erkennen Wesen, die sich dem Ideal der Sittlichkeit annähern und durch das Ideal verbunden sind.

Die Moralphilosophie, die das ethische Sein mit Bezug auf die Mannigfaltigkeit der Individuen betrachtet, um sie einheitlich zu begreifen, sie zeigt uns in der subjektiven Sphäre ein allgemeines Streben, die besten, die harmonischsten Subjekte, d. h. eine Aristokratie der

Menschen auszubilden, die in sich verbunden ist durch das gemeinsame Ideal, durch die Wesensgleichheit, durch den Charakter und ihr Ziel. Gegensätze bleiben, da das Individuelle notwendig beharrt, aber die moralischen Charaktere sollen gemäß dem Ideal der Sittlichkeit als Führer sich gemeinsam zum Einen emporheben und, als Beispiele der Selbstüberwindung, durch die Einheit ihrer Zwecke überzeugen.

Das Ideal der Sittlichkeit ist dem moralischen Sinngefüge, dem Begriff ethischen Seins auf mannigfache Weise verknüpft. Das letzte Ziel läßt sich in verschiedenen Stufen beobachten. Als ewiger Sinn alles Tuns ist es der Eine, die unerkennbare Gottheit, das absolute Sein der Wahrheit. Im System der Vernunftzwecke ist es Einheit der Ideen des Schönen, der Wissenschaft und des Guten. Zuletzt wird es Wirklichkeit in dem moralischen Charakter, der nach Wahrheit und Einheit strebt und nach Persönlichkeit verlangt. So ist es dem transzendent Einen als dem Ideal der Sittlichkeit möglich, sich dem Gefüge der praktischen Vernunft einzustellen und wie das Sonnenlicht dem Bau des Ganzen Licht und Leben zu geben. Die Verbindung der einzelnen freien Teilhaber wesentlichen Seins wird von dem Ideal der Sittlichkeit gefordert als Überwindung letzter Gegensätzlichkeiten und führt unsere Untersuchung fort zu dem Problem der Gemeinschaft und des Staates.

Zweiter Teil: Staatsphilosophie

34. Kapitel: Ableitung des Problems

Die philosophische Untersuchung, die auf Klärung des wahren Seins und des Begriffs des Staates abzielt, wird mit Bezug auf eine Antwort von Zeitumständen völlig absehen müssen, nur die Anregung zur Frage und das Fragen, das aus der besonderen, zeitlich bedingten Lage sich ergibt, das wird Spuren der besonderen Epoche verraten. Von dem zufälligen Anlaß zum Fragen ist aber die Frage selbst, als schöpferische dialektische Bewegung zu unterscheiden. Sie besitzt, wie die Antwort, eine unveränderliche zeitlose Struktur, und man wird, je dringlicher eine Zeit in dieser Sache Klärung fordert, desto bestimmter darauf Bedacht nehmen müssen, das Problem rein zu fassen, um alle Wünsche und Interessen auszuschalten, die eine rein wissenschaftliche Untersuchung gefährden könnten.

Wir wissen zunächst weder, was der Staat ist, noch wie wir zu seinem Begriff kommen. Wir gehen ja hier nicht von Tatsächlichkeiten der Kultur aus, unter denen wir allerdings den Staat nicht lange zu suchen brauchten; wir gehen auch nicht von einer Einzelwissenschaft des Staates aus, um sie für sich gesondert methodisch zu analysieren, sondern wir suchen in der ethischen Seinssphäre, die wir als begründete Wirklichkeit schon besitzen, die Wirklichkeit des Staates als Gegenstand besonderer Wissenschaften, als eine besondere Lebensform, als echt und wahr zu gewinnen. Wir treten also nicht in eine völlig neue Wirklichkeitsstufe ein, sondern wir bleiben auf dem Boden des ethischen Seins und entwickeln spekulativ in seinem Zusammenhang ein neues ethisches Problem: das Problem des Staates.

Die Moralphilosophie hat die Mannigfaltigkeit anschaulich gegebener Individuen zu einem Sein der Subjekte geordnet, indem sie das natürliche und individuelle Subjekt mit dem subjektiven reinen Begriff des Willens, d. h. alle Menschen als vernünftig Wollende erkannte. Dadurch nimmt der Mensch an einer wesenhaften und beständigen Sphäre teil, in welcher der einzelne Wille ewigen Zielen und realen Werten sich verknüpft, um den reinen Willen des tätigen Geistes nachzuahmen. In dieser ethischen Wirklichkeit erhielt jedes Individuum eine formal und inhaltlich bestimmte Aufgabe: den Gegensatz von Anlage und individueller Empfindung zu überwinden zwecks Realisierung des Ideals der Sittlichkeit als Vereinheitlichung seiner vernünftigen Zwecke. Diese Aufgabe wurde gelöst durch Tugend, Charakter und Persönlichkeit einzelner, soweit sie dem Anspruch des Ideals genügten.

Einzelne Annäherungsversuche lassen sich somit als ethische Personen in der Willenswelt erkennen; aber der Widerstreit, den die ästhetischen Monaden und Welten aufwiesen, bleibt, wenn auch in untergeordneter Art, bestehen, da das Individuelle in dem zu überwindenden Gegensatze beharrt. Wir haben als moralische Subjekte immer noch mannigfach widerstreitende Charaktere, die sich zwar alle zu dem gleichen Ideal bekennen und dem allgemeinen Moralgesetz sich unterordnen, aber bezüglich des Erreichbaren (der Einheit der Zwecke) die Realisierung auf verschiedene Weise bewirken. Es bleibt unter den seienden und wesentlichen Menschen, zwischen den tugendsamen, pflichttreuen und gesitteten ein mannigfacher Unterschied und Gegensatz, der als Ungleichheit der Menschen nicht allein aus der Erfahrung zu entnehmen ist, sondern eine begründbare Eigenschaft der Menschheit bedeutet, weil sie im Wesen des ethischen Seins selbst liegt.

Wir haben ja das moralische Gesetz nicht nur als ein allgemein formales Gesetz, sondern als unendliche Fülle einzelner Aufgaben abgeleitet. Das System der Zwecke und Werte macht selbst eine individuelle Auswahl besonderer ethischer Aufgaben denkbar, je nachdem ich die Idee der Kunst oder der Wissenschaft, der Tugend oder der Pflicht mir zum Ziel setze.

Die Schranken des einzelnen stehen mit der Forderung des Ideals im Widerspruch, denn das Ideal fordert die Einheit aller Zwecke, die Verwirklichung des vollkommenen Menschen. Die ethischen Menschen sind bei gutem Willen zwar alle dem Ideal des Einen in ihrer Tugend verknüpft, aber sie widersprechen sich in der Anschauung des für sie Erreichbaren und in dem Wie der Realisierung des Ideals.

Beide Widersprüche fordern eine Auflösung. Zunächst das erste: Es stellt sich heraus, daß mit Bezug auf den einzelnen Menschen, mag er noch so veranlagt und vielseitig sein, auf eine Realisierung des ganzen Systems der Zwecke nicht gerechnet werden kann und die Aufgabe des Ideals sich niemals durchsetzen läßt. Von der idealen Forderung läßt sich deshalb nicht das Geringste abhandeln; es ist im Ideal der Sittlichkeit die Realisierung des vollkommensten Wesens, die Idee der Totalität, durch die Vernunft aufgegeben. Das Ideal wendet sich also an den ganzen Menschen. Da er begründeterweise im einzelnen immer nur begrenzt und als ethische Individualität sich verwirklicht findet, so ergeht hier an das reine spekulative Denken die Frage: Wie ist die Realisierung des totalen Menschen zwecks Verwirklichung des Ideals der Sittlichkeit denkbar, oder wie ist der Gegensatz zwischen dem Ideal und der Mannigfaltigkeit begrenzter Individuen im ethischen Sein aufzulösen?

Die Antwort lautet: Es kann das Subjekt nur in seiner Totalität als wirklich und mit dem Ideal in Einklang gedacht werden, wenn die einzelnen Individuen sich zu einer totalen Subjektivität verbinden, in der alle individuellen Schranken aufgehoben werden, so daß ein totales Subjekt in der ethischen Welt wirklich ist und die Realisierung des Ideals übernehmen kann.

Damit löst sich auch der zweite Widerspruch auf. Denn dieses totale Subjekt kann in sich die gegensätzlichen Anschauungen über das Erreichbare versöhnen und mit Bezug auf die Ziele der einzelnen eine Einheitlichkeit herstellen, so daß eine gemeinsame Annäherung an das Ideal möglich wird.

Die Auflösung der Widersprüche und die daraus entspringende

Frage an die Spekulation stellt sich heraus als das Problem des Staates. Hier sollte zunächst gezeigt werden, wie aus der Moralphilosophie infolge eines verbliebenen Widerspruches das neue staatsphilosophische Problem entspringt, sobald man an die Auflösung des Widerspruches herangeht.

Es handelt sich bei diesem Abschnitt gar nicht um eine untergeordnete und spezielle Frage der Ethik, die von unserem Belieben und Interesse abhinge; nein! Die Staatsphilosophie enthält einen notwendigen Fortschritt der Moralphilosophie, sie behandelt eine höchst bedeutsame Umgestaltung der letzten Seinsweise, die alles Frühere voraussetzt und zu einer Form des umfassenden Lebens verknüpft, die alle Wirklichkeiten überragt und verbindet. Es handelt sich nicht um eine Spezialaufgabe der Philosophie, die der eine Philosoph betreiben, der andere ablehnen kann, sondern es handelt sich um das eigentliche Problem der systematischen Philosophie, weil hier das System der Begriffe sich zusammenschließen läßt. Es ist deshalb kein Zufall, daß Platon die einzig erschöpfende Darstellung seines Systems den „Staat" genannt hat. Durch die Frage nach der Gerechtigkeit sind alle Probleme berührt, und eine Antwort auf die Frage, was der Staat ist, wird das ganze System durchlaufen und voraussetzen müssen, um den Begriff des Staates als höchste Seinsstufe entwickeln und aufbauen zu können. Wie man daher aus der Staatsphilosophie eine Spezialität machen will, ist nicht zu verstehen, denn diese letzte Form des ethischen Seins setzt alle anderen Wirklichkeiten voraus; sie benutzt alles Vorangehende als Material. Solche Spezialisierung ließe sich höchstens dort erklären, wo unter Theorie des Staates nur eine analytisch formale Methodologie der Staatswissenschaft verstanden wird. Eine solche formale Logik der Staatswissenschaft könnte allerdings ohne weiteres an die Arbeit gehen, um die logischen Voraussetzungen zu suchen, nur würde sie damit niemals einen konkreten Begriff des Staates, den wahren Gegenstand der Staatswissenschaft, als wirklich erhalten können.

Die Staatsphilosophie ist somit kein Anhängsel der Ethik, sondern ein Höhepunkt in ihr und überhaupt im ganzen System. Sie hat die Aufgabe, die Verwirklichung der Idee der Totalität durchzusetzen, den Gegensatz zwischen dem Ideal des transzendenten Einen und dem einzelnen begrenzten Menschen zu überbrücken und die Unterschiedlichkeit ethischer, erreichbarer Ziele auszugleichen und schließlich zu prüfen, inwieweit der metaphysische subjektive Realgrund des Einen denkbares Sein, d. h. Wirklichkeit und Wahrheit zu gewähren vermag. Die

Staatsphilosophie strebt wie jegliche Untersuchung der Philosophie nach wahrem Sein in seinem klaren Begriff.

Hier könnte der Philosoph sich versucht fühlen, die Musen anzurufen, um ihn bei solchem schwierigen Vorsatz zu unterstützen und Überschau und Besonnenheit ihm weiter zu gewähren. Denn hier gilt es die Probe, ob alles Vorangehende sich zusammenfügen läßt und die Tragfähigkeit der einzelnen Teile richtig berechnet wurde.

Da die Musen unser Geschlecht nicht mehr hören, so bleibt die beste Hilfe eine aus der Sache selbst gewonnene Ordnung, die unsere Untersuchung leiten soll. Der Begriff des Staates soll gewonnen und seine Wirklichkeit aufgebaut werden aus seinen Elementen, die uns das Material für die Synthesis bieten. Damit verknüpft sich dieses besondere Problem dem ganzen System und gibt ihm einen Abschluß in einem umfassenden Begriff und Sein des Staates. Ist dieser klar bestimmt, so kann die Beziehung des einzelnen zu dieser neuen Wirklichkeitsform, dem Staate, geklärt werden, um alle Mißverständnisse zu beseitigen, die der Wirkung des Staates und seiner vernünftigen Autorität im Wege sind. Aus den Elementen und ihren Beziehungen zum Ganzen ergeben sich besondere Probleme innerhalb der Staatsphilosophie, da die Gegensätzlichkeit jedes lebendigen Begriffs beharrt. Der Wille des Staates setzt sich für seine Politik Aufgaben, die er mit Bezug auf natürliches Sein und individuelles Grundsein zu übernehmen hat. Erst wenn so das Gefüge und Leben des Staates durchsichtiger geworden ist, vermögen wir die Staatsformen als Möglichkeiten der Verwirklichung des Begriffs zu betrachten und zum Schluß die Frage aufzuwerfen, welches denn das Ideal des Staates eigentlich sei.

35. Kapitel: Elemente und Begriff des Staates

Die Moralphilosophie hatte darin ihre Schranke, daß sie in der Sphäre eines subjektiven Seins nur einzelne wesenhafte Charaktere ergab, die als tugendhafte in Freundschaft und Streben sich verbanden; zwar wurde die Tugend auch allgemein in der Pflicht, und den Charakteren folgten gesittete Subjekte nach, aber es kam nicht zu einer einheitlichen subjektiven Sphäre, in der die ethisch seienden und wesentlichen Menschen einheitlich begriffen werden konnten. Diese „Einheitlichkeit“ wird erst jetzt zum Problem.

Die Einstellung bleibt im wesentlichen die gleiche, wie im letzten Abschnitt. Wir stellen uns auf den Standpunkt der Spekulation, um

die Mannigfaltigkeit der Individuen als subjektives Sein — diesmal mit Bezug auf einzelne ethische Subjekte — als einheitlich wollend zu begreifen. Dieses „einheitlich" ist nach Bestimmung des Ideals der Sittlichkeit als ein neues Moment zur Funktion des Erkennens hinzugekommen, denn es sollen jetzt letzte Unterschiede der erreichbaren Ziele überwunden werden.

Man macht sich zunächst am besten das Material klar, das hier durch eine neue Synthesis begriffen und geformt werden soll, und dieses Material nennen wir die Elemente des Staates. Wir fragen deshalb: welches sind die Elemente, aus denen der Begriff des Staates sich aufbauen läßt?

Setzen wir wesentlich seiende Subjekte, die im Sinne des Guten tätig sind, so gilt ihr Streben der Überwindung eines Gegensatzes von Natur und individueller Empfindung. Dieser Gegensatz beharrt, denn er gibt dem ethischen Sein das Leben. Was wird aber aus diesem Gegensatz, sobald ich spekulativ die Funktion einheitlich wollenden Erkennens auf die ganze Sphäre der wesentlichen Subjekte richte und diese, Natur und Empfindung, einheitlich in Betracht ziehe? Ich soll ja jetzt die ethischen Charaktere, die alle von ihrem besonderen Standort aus das Ideal zu realisieren versuchen, einheitlich erkennen, also auch ihre Natur und Individualität vereinheitlichen.

Wenden wir uns der Natur zu, so ergibt sie, „einheitlich gewollt", ein gesondertes Element des Staates. Diese Natur der Subjekte ist nicht die mechanische Welt, sondern die lebendige organische Natur, die in ständiger Entwicklung auf einen letzten Zweck hin fortschreitet. In der Einheit der Zwecke und der Grundform der biologischen Zeit hat der natürliche Mensch seine besondere Entwicklungsstufe, und die Einheitlichkeit der natürlichen Subjekte läßt sich begreifen als Besitz gemeinsamer Entwicklungsmerkmale oder als begrenzter Ausschnitt einer ewigen Reihe des organischen Lebens, in welchem einer Anzahl menschlicher Geschöpfe ein und derselbe natürliche Charakter zukommt. Trotz der Allgemeinheit der lebendigen Natur, die unter dem einen Gesetz des objektiven Zwecks steht, ist in dieser Natur Besonderheit denkbar, da besondere Zusammenhänge aus der ewigen Entwicklung sich herauslösen lassen.

Alle ethischen Subjekte, so setzen wir voraus, stehen jetzt in diesem begrenzten Umkreis mit Bezug auf ihre organische Natur auf ein und derselben Stufe und stimmen in der Besonderheit dieses bestimmten Ausschnittes der natürlichen Entwicklung überein.

Damit sind die unterschiedenen Subjekte mit Bezug auf das

eine Moment des in ihnen vorhandenen Gegensatzes in natürlicher Beziehung einheitlich gesetzt und diese Einheit nennen wir: das Volk.

Der Begriff des Volkes gehört somit in die Sphäre der organischen Natur. Er faßt die Geschöpfe unter den Menschen als Einheit zusammen, die in der Entwicklung der teleologischen Natur eine gemeinsame Stufe erreicht haben und mit Bezug auf ihre Natürlichkeit durch eine besondere und gegen andere klar abgegrenzte Anlage erkennbar sind.

Völkisch nennen wir diejenige Gruppe natürlicher Menschen, die diese besonderen Merkmale und die bestimmte Art ihrer Entwicklungsstufe im Bewußtsein hat und auf die Ausbildung ihrer Eigenart bedacht ist. Alle geistigen Äußerungen, die von solcher gemeinsamen natürlichen Anlage und Entwicklungsstufe zeugen, werden auch wohl völkisch genannt, wobei man aber immer nur die Beziehung und einheitliche Natürlichkeit in Betracht ziehen darf.

In einem Volk können wiederum besondere Stufen sich abgrenzen und für sich Einheiten bilden, die wir Volksstämme nennen, solange sie dem Volk eingegliedert bleiben, d. h. die völkischen gemeinsamen Merkmale gegenüber den Stammeseigenschaften überwiegen. Im Volksstamm werden wiederum kleinere Kreise sich abgrenzen in besonderen Familien usw.

Worauf es uns in diesem Zusammenhange ankommt, ist dieses: Die Aufgabe, die wesentlichen moralischen Individuen einheitlich zu erkennen, zwingt uns schon, die Gegensätzlichkeit, die im ethischen Sein beharrt, einheitlich zu fassen; die Einheitlichkeit der Menschennatur ergibt den Begriff des Volkes und des Volksstammes, denen aber als reinen biologischen Begriffen zunächst keinerlei ethische Bedeutung zukommt.

Wir wenden uns jetzt dem zweiten Moment des Gegensatzes zu: der individuellen Anschauung — und versuchen auch diese zu vereinheitlichen. Jeder Mensch ist frei, in seiner besonderen Welt zu leben. Hier scheint die Vereinheitlichung undurchführbar, weil das Wesen der künstlerischen Welt in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit besteht. Aber die Ästhetik gibt hier selbst einen Wegweiser. Das Gesetz der Schönheit führt über sich hinaus zum Gesetz des Stils, und dieses Gesetz machte die Vereinheitlichung der besonderen Welten denkbar und notwendig, es forderte einen ästhetischen Kosmos in einer klassischen Kunst. Die Kunst sucht die Mannigfaltigkeit selbst zu überwinden, indem sie nach einer allgemeinen schönen Welt strebt, an deren Bau alle Individuen sich beteiligen können. Die individuelle Empfindung

verlangt nach Allgemeinheit in der Einheit des Stils. Wir haben somit die Möglichkeit und Aufgabe, die Mannigfaltigkeit der Empfindung zu vereinheitlichen und diese Einheit der Anschauung näher zu betrachten.

Die Einheit der Natur ergab eine gemeinsame Anlage und Entwicklungsstufe, die wir Volk nannten; was besagt aber diese Einheit der Empfindung? Welches ist der Begriff, mit welchen die Vernunft dieses Element des beharrenden Gegensatzes begreift? Die Vernunft will die mannigfach empfindenden Individuen einheitlich. Sie will, daß eine Mannigfaltigkeit von Individuen sich vereint zu einer gemeinsamen, geistig aktiven Empfindungswelt. Diese Einheit der Empfindung macht unendlich verschiedene Individuen zu einer Nation.

Eine Nation ist diejenige Gruppe von Individuen, die zur Einheit der Empfindung gelangt ist. Man mag zunächst erstaunen, daß die Nation als ästhetischer Begriff gefaßt wird; aber wenn man einmal alle Äußerungen prüft, die mit Grund als national bezeichnet werden, so wird man ausschließlich auf künstlerische Formen stoßen. Die Sprache, das Lied, Dichtung und Musik zeugen von nationaler Empfindung, wir sprechen von deutscher und französischer Malerei und verbinden damit eine klare Vorstellung ihres nationalen Charakters. Die nationale Empfindung äußert sich in der Nationalhymne. Das Nationalgefühl wird durch niemanden so gehoben wie durch einen „nationalen" Dichter. Nirgends spricht sich die Eigenart einer Nation so deutlich aus wie in der Kunst und in dem höchsten Kunstwerk, der Oper, in dem Stil der Städte, und das Volk, das keinen eigenen Stil in der Kunst besitzt, ist im Grunde keine Nation im strengen Sinne; das nationale Gefühl, die nationale Empfindung fehlt. Der Begriff der Nation spekulativ gewonnen fordert die Einheit der Empfindung, und national sein bedeutet nichts anderes, als in der Empfindung Einheitlichkeit anstreben.

Dieser Begriff zeigt uns, wie kritisch wir überall dort sein müssen, wo man sich seines nationalen Gefühls vor anderen rühmt. Sehr oft ist „national" ein gänzlich leeres Schlagwort, das ein materielles Selbstgefühl oder ein kindlich albernes Ehrgefühl verschleiert. National ist nur der, der sich mit anderen einer gemeinsam ausgebauten Empfindungswelt bewußt ist. Die Nation als Einheitlichkeit der Empfindung kann sehr wohl Menschen von völkischer Verschiedenheit umfassen; der Begriff des Volkes liegt ja in einer ganz anderen Seinssphäre. Ja, es ist sogar denkbar, daß in einem Volke verschiedene Nationen sich bilden. Beide Begriffe, Volk und Nation, liegen in anderen Sphären

und stellen Gegensätze dar, die erst verbunden werden müssen, um Natur und Kunst, Verstand und Anschauung synthetisch zu erkennen. Es ergibt sich somit die Aufgabe, die gefundenen Elemente, Volk und Nation, zu verknüpfen und zu versöhnen, d. h. einheitlich zu erkennen in einer neuen Synthesis.

Vom Standpunkt der Spekulation aus sollen ethisch seiende Menschen, die als Charaktere das Ideal der Sittlichkeit auf mannigfache Weise zu realisieren versuchen, als Einheit gedacht werden, und der Begriff, in welchem dieses geschieht, ist zu entwickeln. In dem Begriff des Volkes ist eine natürliche Einheit, in der Nation eine Empfindungseinheit denkbar. Welches ist nun der ethische Begriff, der Volk und Nation verbindet und zugleich alle Unterschiede der Charaktere versöhnt?

Der subjektive Begriff und die subjektive Funktion, die das Gemeinsame von Anschauung und Verstand enthielten, waren „der Wille"; dieser Wille als Funktion und Begriff hat hier besonders schauende und besonders veranlagte Einheiten als Material vor sich, und seine Aufgabe ist nun, alle diese einheitlichen Gegensätze aufzuheben. Das Erkenntnisvermögen, das diese Materie und ihre Elemente formt, ist ein vereinheitlichendes Wollen. Das reine Denken will alle Individuen in Richtung auf das Ideal der Sittlichkeit einheitlich, d. h. Natur und Empfindung sollen sich in Volk und Nation verknüpfen zu einer Einheit. Völkisches und Nationales, in Einklang gebracht, stellen sich in den Dienst der Sittlichkeit, um jetzt das Ideal nicht mehr auf besondere Weise in einzelnen Persönlichkeiten, sondern in seiner Totalität einheitlich und gemeinschaftlich zu verwirklichen.

Wir bauen hier die ethische Sphäre erneut auf, ordnen Natur und Grundsein dem Ideal der Sittlichkeit unter und erhalten nunmehr einen einheitlichen Begriff, der natürliche und anschauliche Einheitlichkeit verbindet zu einem einheitlichen Wollen nach Maßgabe des sittlichen Ideals. Dieser gemeinsame Wille oder die Gemeinschaft ist weder nur völkisch, noch nur national, sondern er besitzt eine eigene ethische Bedeutung, und wir nennen die Gemeinschaft ausschließlich in dieser bestimmten ethischen Sphäre betrachtet — den Staat.

Diese neue Form der ethischen Wirklichkeit als Begriff gegensätzlicher Elemente ist also der Staat. Dieser Begriff des Staates ist Maß, Norm und Idee und zugleich Wirklichkeit, d. h. eine notwendige und denkbare Gegenständlichkeit, die sich in der ethischen Sphäre aus den wesentlichen Subjekten und ihren Elementen aufbaut.

Der Staat ist ein ethischer Begriff und seine Verwirklichung auf mannigfache Weise denkbar. Sein Sein ist nicht sinnlich erfahrbar, es ist erkennbar und erfahrbar nur dem einheitlichen Willen, den man als politischen Sinn kennzeichnen kann. Die Willenssphäre des ethischen Seins grenzt sich durch diesen Begriff zu einem Komplex wollender Subjekte ab, die die Einheit der vernünftigen Zwecke und die Idee der Totalität für sich als maßgebend betrachten. Das Wesentliche an dem Staate ist, daß er in der Entwicklung und dem Fortschritt innerhalb der ethischen Zeit bleibt. Viele Staaten sind in der ethischen Wirklichkeit denkbar, denn auf mannigfache Weise ist die Ergänzung zur Totalität möglich. Allen Staaten gemeinsam ist die Überwindung der Ungleichheit der Individuen, das Streben nach Totalität und Einheit der Zwecke. Staaten unterscheiden sich durch den Grad ihrer Vollendung, sie haben gemeinsam die innere Verknüpfung ihrer Glieder. Das staatliche Subjekt ist der Gemeinwille, der durch gegenseitige Ergänzung alle Beschränkung der Einzelanlage und Empfindung aufhebt zu einem Gesamtwillen, der Annäherung an den Einheitsgrund des Einen sucht.

Der Staat kann nichts Festes und Ruhendes sein, denn seine Sphäre ist die des Fortschreitens. Sein Leben und seine Lebensfähigkeit hängt von der Richtung ab, in der er sich bewegt. Solange ihn die Polarität des Guten beherrscht, solange bleibt er wesentlich und sich selbst beständig erneuernd; sobald er dieser Tendenz zum Guten entgegenwirkt, ist sein Ziel verkehrt, und er gerät in Zerfall. Das Böse und seine Tendenz muß ihn zerstören, denn der Gegenpol bedeutet das Nichtsein. Der Staat hat Freiheit zur Aufgabe, nicht als Besitz; jegliche Einschränkung der einzelnen dient diesem selbstgesetzten Ziel. Das Wesen des Staates ist Selbstbehauptung gegen das Böse in der Gemeinschaft, Verteidigung gemeinsamer Aufgabe und Freiheit. Der Staat *ist* eben durch Abwehr aller das ethische Sein gefährdenden Mächte.

Für diesen Staat als ethischen Begriff gelten die gleichen Forderungen, die an das ethische Individuum bezüglich der Tugend gestellt wurden. Die Staatsbürgertugend ist die Beteiligung, d. h. die schöpferische Teilnahme an der Entwicklung des Staates. Die Tugendsamen sind hier diejenigen, die mit Bezug auf die Entwicklung dieser Wirklichkeit in Richtung auf das Ideal schöpferisch tätig sind. Sie besitzen diese Tugend allein auf Grund eines Wissens vom Begriff des Staates. Diese Tugend ist ein Verknüpfen und Organisieren der einzelnen Wollenden, ein Dienstbarmachen völkischer und ästhetischer

Besonderheit im Dienste der Sittlichkeit, zugleich ein sich Unterordnen und Einstellen in diese Gemeinschaft.

Die eigentlichen Teilhaber und Bürger des Staates sind somit die schöpferischen Menschen, sie sind die lebendigen Mitbürger, die für ihre Tugend Anerkennung erstreben und so die unlebendigen und schlafenden Bürger verpflichten und anstellen, im Sinne der Tugend zu wirken. Solche Wirkung im Sinne der Tugend ist ein Amt. Die Beamten suchen pflichtgemäß die Tugend weiterzugeben und die Beherrschten an die Pflicht zu gewöhnen, d. h. Gewohnheit und Sitte zu verbreiten und zu erhalten. Es hängt vom Willen der einzelnen ab, auf welche Stufe der Freiheit sie sich stellen, ob sie gesittet, verpflichtet oder tugendsam schöpferisch sind.

Diese Unterschiede sind Unterschiede des Willensgrades, hängen von der Freiheit des einzelnen ab. Man kann die Beherrschten nicht zu Herrschern machen, wenn sie sich nicht durch Willensstärkung und Aufstieg zur Tugend selbst in die Sphäre des Schöpferischen erheben. Einen Beamten zum Führer des Staates zu machen, ist demnach undenkbar, denn er kennt zwar die Pflicht, aber nicht die Tugend. Den Tugendsamen trennt nichts von dem Beherrschten, er hat die Aufgabe, ihre Sitten zu beleben und für sie zu schaffen: er wird nachgeahmt von den Beamten, denn ihr Wesen ist ja Anerkennung der Tugend in Ausübung der Pflicht.

So lassen sich in der Sphäre des Staates drei Freiheitsstufen unterscheiden, die für die Klärung und Durchsichtigkeit des Begriffes notwendig sind: Führer, Beamte und Beherrschte.

Zieht man in Betracht, daß in diesem Komplex ethischen Seins alle Seinsstufen und alle Begriffe sich verbinden und durch ihn aufgehoben sind, so ergibt sich die Wirklichkeit des Staates als das konkreteste Sein. Der Staat ist diejenige Wirklichkeit, die als wahres Sein nur durch das ganze System der Philosophie begründet werden kann. Die Prinzipien der Staatsphilosophie entwickeln, den Staat begründen, heißt deshalb soviel wie das System der Philosophie, die Gründe alles Seins geben. Der Staat ist das verwirklichte System. Der Begriff des Staates ist die Konkretion aller konkreten Begriffe, alle Wirklichkeiten sind als realisierbar in totaler Einheit gedacht.

36. Kapitel: Individuum und Staat

Der Staat erscheint vielen als ein Ungeheuer, das den einzelnen Menschen unterdrückt und verschlingt. Die Menschen lassen ihn gelten,

solange er die Bequemlichkeiten des Lebens sicherstellt, ihnen Schutz und Nahrung gewährt; sie wehren sich, sobald er Opfer erheischt und in Gegensatz zu individuellen Wünschen tritt.

Diesem Mißtrauen gegen den Staat liegt meist eine falsche oder einseitige Auffassung des Staates zugrunde, oder es ist verursacht durch eine besondere Erfahrung mit einem Staate. Der Gegensatz hat vielleicht auch in dem verschiedenen Entwicklungstempo der ethischen Persönlichkeit und des Staates seine Ursache; denn der schöpferische Mensch eilt der Entwicklung des Ganzen voraus, die Gemeinschaft zögert, sich aus dem Quell zu erneuern, der in ihrem Gehege zu ihrem Wohle fließt. Deshalb ist das Problem von Individuum und Staat in der Lebensgeschichte jedes bedeutenden Menschen zu finden, und der daraus entstehende Konflikt ist oft zum Schicksal der Besten geworden.

Dieses Kapitel hat die Absicht, die Beziehung von Individuum und Staat klarzustellen, nicht wie sie tatsächlich ist, sondern wie sie vernünftigerweise sein sollte. Es will zeigen, welche Gegensätze dem Begriff nach bestehen können und wie sie sich auflösen lassen.

Es gibt kaum ein Verhältnis, das mannigfacher und vieldeutiger ist als dieses zwischen Individuum und Staat. Man verbindet mit dem Individuum meist keinen klaren Begriff. Was ist aber dieses Individuum, das man in Gegensatz zum Staate setzen will? In welcher Seinsweise wird es in Betracht gezogen? Nehmen wir den einzelnen, soweit er sich frei seine Empfindungswelt aufbauen will, so ist allerdings sein Weg, den er bis zum Verständnis des Staates zurücklegen muß, eine lange Strecke; es ist dem jugendlichen Künstler vor allem nicht zu verargen, wenn er das entfernte Ziel noch nicht sieht, geschweige denn zu verstehen und zu würdigen weiß. Und doch ist er selbst mit dem Aufbau seiner individuellen Anschauungswelt schon an der Begründung des Staates beteiligt. Er wird von der individuellen Regel der Schönheit notwendig zum allgemeinen Gesetz des Stils und dem Ideal der Schönheit gelangen, sich an dem Aufbau einer klassischen Kunst beteiligen wollen und zur Zeit der Reife sich nicht mehr scheuen, seine Kunst in das nationale Ganze einzustellen. Wogegen der Künstler sich sträubt, ist nur die Schwerfälligkeit und Passivität des Staates, die Unfähigkeit, das Neue in sich aufzunehmen, es ist nur die Unpersönlichkeit, die mit einer individuellen Empfindungswelt im Widerspruch zu stehn scheint. Das künstlerische Individuum kämpft, soweit es schöpferisch ist, notwendig gegen versteinerte Anschauungen, wehrt sich gegen die verständliche Zurückhaltung der Allgemeinheit. Die Unterordnung unter den Staat scheint dem Wesen der

ästhetischen Wirklichkeit zu widersprechen. Das nur Individuelle fordert zunächst den Vorrang vor allem Klassischen und bekämpft diejenige Form, die schon Allgemeingut geworden ist. Ist aber in dem künstlerischen Individuum das Verlangen nach Einheitlichkeit des ästhetischen Kosmos erst wach geworden, so hat sich der Begriff der Individuen erweitert zu einem besonderen Stil, und der einzelne versteht die Einordnung zu würdigen, die eine höhere Gesamtleistung sicher stellt. Der Künstler wird selbst Glied einer besonderen und doch allgemeinen ästhetischen Gesellschaft. Dieser ästhetische Staat ist aber noch nicht der eigentliche Staat, sondern ist die Einheit der Empfindung, d. h. die Nation.

Das ästhetische Individuum steht also gar nicht letzten Endes im Widerspruch zum ethischen Staat, sondern seine Gemeinschaft ist die Nation, er strebt nach Anerkennung innerhalb der Welt ästhetischen und einheitlichen Empfindens. Die Nation ist aber ein für den Staat notwendiges Element, durch künstlerische Arbeit baut das ästhetische Individuum den Staat mit auf.

Mit dem Staate als ethischem Begriff erhält das ästhetische Individuum eine Beziehung durch die allgemeine Form seines besonderen Tuns, durch den Willen zur Einheit. Sobald der Künstler sein Ideal, seine Grenzen und seine besondere Aufgabe sich bestimmt hat, tritt er zu derjenigen Wirklichkeit in Beziehung, die alle Einzelaufgaben, also auch die Idee der Schönheit, im Zusammenhang einheitlich erfüllt sehen will. Wir sehen also, das ästhetische Individuum muß in seiner Entwicklung den Weg zur Allgemeinheit der Empfindung, d. h. zu nationalem Gefühl und darüber hinaus zum Staate finden. Durch die Erreichung eines nationalen Stils ist die Individualwelt schon Element des Staates geworden, denn der Staat ist ja seinem Begriff nach Synthese von Nation und Volk. Im Staate, wie er seinem Begriff nach wahrhaft ist und in Wirklichkeit sein sollte, besteht also kein Grund, daß der Künstler nicht dem Ganzen dienen und das Ganze sich seiner individuellen Künstler nicht mit Stolz erinnern sollte. Es läßt sich somit eine Beziehung des ästhetisch gefaßten Individuums zum Staate wohl denken. Die gewöhnlich zu beobachtende und behauptete Gegensätzlichkeit erhält durch die Weite ihres Abstandes, durch die Verwechslung von Nation und Staat ihre Erklärung. Der Gegensatz von Individuum und Staat in dem behandelten Sinne beruht lediglich auf Mißverständnissen, auf mangelnder Übersicht über die notwendige Entwicklung und auf Verkennung des Staates selbst. Das künstlerische Individuum, mag es noch so sehr

in Opposition beginnen und im Widerstreit mit allen ästhetischen Monaden sein, es gelangt in seiner ideal gedachten Entwicklung schließlich zu einer nationalen, einheitlichen Anschauungswelt, die sich als Element des Staates herausstellte, und damit hat es selbst Anteil am Staate und liefert elementares Material zu seinem Bau. Der Künstler übernimmt aus dem System der Werte eine reale Aufgabe und ist somit der Einheit und Totalität unterstellt.

Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß das Individuum sich gar nicht als ästhetisches Wesen faßt, sondern auf Grund seiner natürlichen Ansprüche und Triebe sich gegen Ordnung und Sittlichkeit wehrt. Der Mensch weist aus natürlicher Trägheit alle Forderungen und Einschränkungen des Staates zurück und wünscht für sich zu leben. Man sieht solche Naturmenschen wohl als Einsiedler sich aus der menschlichen Gesellschaft zurückziehen. Niemand wird sie an ihrem Auszug hindern. Mögen berechtigte Gründe vorliegen oder nicht, in jedem Fall ist es eine eigene Auffassung des Staates, die zur Kritik des Bestehenden das Maß abgibt, und der Staat als Begriff ist damit trotz aller Gegensätze und Abkehr zugegeben; ja er ist vielleicht von diesen Einsiedlern in größerer Reinheit begriffen, als er sich in Wirklichkeit aufweisen läßt. Es braucht kein Widerspruch zwischen besonderen natürlichen Ansprüchen und dem Staate zu bestehen.

Ist dieser natürliche Anspruch nichts anderes als Bequemlichkeit und Trägheit, so kann man darüber schnell zur Tagesordnung übergehen und braucht über die Beziehungen solcher „Natur" und des Staates sich weiter keine Gedanken zu machen. Widerstrebt aber die Natur eines Menschen der Einordnung in einen Staat, fühlt er sich seiner Anlage nach fremd im Staate, so kann das nur besagen, daß er nicht zu dem Volke gehört, d. h. nicht unter die Einheitlichkeit zu rechnen ist, die der Staat als Element voraussetzt. Dieser Gegensatz von natürlicher Besonderheit und Staat ist nicht ein allgemein notwendiger Gegensatz, sondern ein zufälliger. Dieses Individuum, das völkisch der Einheitlichkeit sich nicht fügen kann, das hat nur die eine Möglichkeit, den Staat zu suchen und gründen zu helfen, der die ihm entsprechende Einheitlichkeit aufweist und aus eigenen Elementen die ethische Form des Staates aufbaut. Der völkisch verschiedene Mensch kann aber sehr wohl zur nationalen Einheit Beziehung gewinnen, denn hier handelt es sich um eine andere Seinsweise. Die nationale Vereinheitlichung völkisch Verschiedener ist denkbar.

Je bestimmter die völkische Eigenart in einem Staate gefaßt wird, desto schwerer ist die Einordnung eines solchen natürlich fremden

Individuums; je weiter und umfassender dagegen die Art eines Volkes ist, desto leichter wird ein Individuum zu dem Staate eine Beziehung gewinnen. Ein Gegensatz von Individuum und Staat ist auch mit Bezug auf diese Seinsweise nicht notwendig.

Die Spannung zwischen dem einzelnen und der staatlichen Gemeinschaft kann auch die ethische besondere Persönlichkeit betreffen, die sich auf ihre moralische Freiheit beruft und daher jeder Gesetzlichkeit gegenüber sich ablehnend verhält oder sich selbst genug ist.

War für das ästhetische und natürliche Individuum ein Widerspruch wenigstens erklärbar, so ist er hier weder zu deuten noch zu verstehen. Es wird unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß in diesem Falle nicht nur der Sache nach kein Widerspruch besteht, vielmehr der Staat als erreichbare Verwirklichung des sittlichen Ideals für das ethische Individuum Bedeutung haben muß.

Die Besonderheit des ethischen Individuums ist zugleich seine Grenze, und es widerspricht dem Ideal der Sittlichkeit, das ja Totalität fordert, wenn diese Beschränkung eigensinnig als das Wesentliche behauptet wird. Das Ideal fordert Totalität, Erweiterung und Überwindung der besonderen Schranken, es führt uns deshalb zu demjenigen Begriff, der eine Ergänzung der Individuen zum Ganzen und eine Überwindung der Schranken denknotwendig macht, zu dem Begriff des Staates. Dieser Staat baut sich auf einem Grundriß auf, der dem Wesen des totalen Ichs entspricht. In diesem Grundriß ist jeder besonderen Persönlichkeit die Möglichkeit gegeben, ihren beschränkten ethischen Charakter zu erweitern zum Wesen des Ichs überhaupt und dadurch die Bedeutung ihrer besonderen Ziele, die Wirksamkeit ihres Tuns in einem Maße zu erhöhen, wie es dem einzelnen für sich unmöglich ist, wenn er nicht für sich ein Staat ist und über alle Anlagen verfügt. Der Staat ist für die ethische Person selbst Ideal, eine ganze Persönlichkeit besonderer Art, die auf ihre Weise das Gesetz des Ichs zu erfüllen versucht, und es ist nicht auszumachen, wie zwischen der ethischen Persönlichkeit mit ihrer Begrenzung und Tugend und zwischen dem Staat mit seiner Totalität irgendwie eine Feindseligkeit bestehen sollte.

Die Unterordnung und Einordnung des ethischen Menschen in den Staat ist deshalb kein Opfer, sondern eine Erhöhung seines Wesens und seiner Wirkungsmöglichkeit. Die besondere Arbeit gewinnt im lebendigen Zusammenhange, sie ergänzt sich zu organisierter Wirkung. Da das Ganze seinem Begriff nach in ewigem Fortschritt sich befindet,

so erwachsen dem einzelnen immer neue Aufgaben und Anregungen aus einer Wechselwirkung und den Zielen des Ganzen.

Der Begriff des Individuums verwandelt sich auf den verschiedenen Seinsstufen; der Begriff des Staates ist ein und derselbe. Er verhält sich zu den ersteren, wie die höchste zu den übrigen zu ihr führenden Sprossen einer Leiter. Der Staat ist dasjenige Individuum, das wir uns alle als Ideal setzen: die Realisierung des Ideals der Sittlichkeit. Da wir für uns allein niemals zu diesem Ziel der Totalität zu gelangen vermögen, die Aufgabe uns aber trotzdem gestellt bleibt, so ist die Einordnung aller Personen in den Staat notwendig und die Beziehung von Individuum und Staat damit eindeutig geklärt.

In der tatsächlichen Erlebniswirklichkeit mag dieses Verhältnis anders erscheinen und eine Persönlichkeit Grund haben, dem Staat, der das Ideal nicht verwirklicht und seinem Begriff nicht entspricht, entgegenzuwirken. Davon ist hier nicht die Rede, wo es sich um die Beziehung des Individuums zum Staat schlechthin handelt und die Beziehung nicht, wie sie erscheint, sondern wie sie in Wahrheit sein sollte, Gegenstand der Untersuchung ist.

Eine Bekämpfung des Staates durch das Individuum hat aber nur dann einen Sinn, wenn sie sich auf eine Kritik des Bestehenden gründet; und diese Kritik setzt das Maß und den Begriff des Staates voraus. Widerspricht die Erscheinung dieser Idee des Staates, so ist der Kampf gegen den Staat berechtigt, sofern der Kämpfende die Verwirklichung des Begriffs besonnen durchzusetzen vermag. Das bloße Zerstören und Niederreißen ist, wie wir sahen, keine Tugend, sondern nur das schöpferische Tun; das Individuum, das in diesem Sinne den Staat erneuern will, kann sich nur an bestehende Formen und Sitten halten, an die Pflichten anknüpfen und den Staat in lebendiger Fortentwicklung dem Ideal der Sittlichkeit zuführen. Das Individuum, das sich im Gegensatz zu einer tatsächlichen Gemeinschaft befindet, wird diesen Gegensatz überwinden durch Einordnung und Einstellung in das Ganze, um von innen heraus das tugendsame Leben zu wecken, wodurch eine Beziehung von ethischer Person und Staat wieder hergestellt werden kann.

Der Staat ist die Idee des totalen Subjekts, nach welcher der einzelne strebt. Hat eine Persönlichkeit ihr Ideal verwirklicht, so ist sie selbst ein Staat; hat der Staat seine Endabsicht erreicht, so ist er ein ideales totales Ich. Beide Begriffe gehen ineinander auf und es ist spekulativ nicht auszumachen, wie ein Gegensatz und Widerspruch zwischen beider Absichten und Willensrichtung bestehen sollte, sofern die Tendenz zum Guten beide beherrscht.

37. Kapitel: Wirtschaft und nationale Kultur

Die Betätigung des Staates als eines Gesamtwillens oder einer totalen Subjektivität nennen wir die Politik. In diesem Grundriß des Systems heben wir zunächst nur diejenigen Aufgaben der Politik heraus, die durch Beziehung des Staates zu seinen Elementen sich ergeben und so mit Bezug auf die Gestaltung des Staatswesens eine Rolle spielen.

Die Staatsbürger sind als Elemente des Staates einmal in der Natursphäre; sie gehören zur allgemeinen Natur und unterstehen den Gesetzen derselben, sie bedürfen zur Erhaltung ihres natürlichen Seins, ihrer Existenz als Naturgeschöpfe eines Unterhaltes. Es werden von dieser Seinssphäre aus deshalb bestimmte Ansprüche an den Staat gestellt, die er erfüllen muß und zwar derartig, daß er seinem Begriff, der ja in der ethischen Sphäre liegt, nicht widerspricht. Es erwächst also dem Gemeinwillen die Aufgabe, die Existenzbedingungen seiner Bürger derartig zu besorgen, daß die Natur in den Dienst des Ideals der Sittlichkeit gestellt werden kann.

Diese Aufgabe ist das Problem der Wirtschaft im Staate. Die Wissenschaft, die sich mit dieser natürlichen Versorgung als Tatsache beschäftigt, ist die Wissenschaft von der Volkswirtschaft. Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist die unter den ethischen Gesichtspunkt gestellte natürliche Versorgung. Hier in der Politik als Teil der Ethik handelt es sich darum, diesen Gegenstand abzuleiten und das Problem der Wirtschaft im Zusammenhange des Staatsbegriffes zu klären.

Die Natur regelt in ihren Tierhaufen die Erhaltung der Existenz und der Gattung selbst. Ein Bienenstaat, ein Ameisenhaufen ist deshalb kein Staat, weil in ihnen die Befriedigung der natürlichen Ansprüche einziger und letzter Zweck der Natur bedeutet. Diese Geschöpfe haben nicht teil an der Freiheit wie der Mensch, der sich über die Natur erhebt zu einer ihm eigenen Natur, in der er aber auf jene andere Natürlichkeit Rücksicht zu nehmen hat. Die Freiheit hat zur Folge, daß der Mensch der Leitung der bloßen Natur entwächst und sich selbst um „Wirtschaft", um natürliche Versorgung im Dienste des Guten kümmern muß. Der Staat regelt nach Möglichkeit das natürliche Leben mit seinen Ansprüchen, damit der einzelne frei wird zur Erfüllung vernünftiger Zwecke. Es ist die Wirtschaftspolitik, die diesen Ansprüchen der Natur Rechnung trägt. Sie ist die Vereinheitlichung des Willens zum Leben zwecks Erreichung des Guten. Sie regelt die Forderungen des existenten Volkes mit Beziehung auf die Sittlichkeit.

Damit ist die Volkswirtschaft zu einem elementaren Problem des Staates geworden, und es haben alle Begriffe und Regeln dieser Volkswirtschaft notwendig eine ethische Beziehung.

Wir lassen hier die Ansprüche und Forderung der Subjekte und ihre Beziehung zueinander zunächst außer acht; sie sollen in der Rechtsphilosophie ihre Behandlung finden. Hier handelt es sich nur um das Verhalten des Staates in seiner Beziehung zur natürlichen Sphäre in der Wirtschaftspolitik.

Der Staat hat für die Möglichkeit des Lebensunterhaltes seiner Bürger zu sorgen und alle einzelnen Bemühungen zu vereinheitlichen. Der Staat gibt nicht Subsistenzmittel, er läßt sie erwerben und schafft Gelegenheit zu geordneter Arbeit. Der Begriff der Arbeit ist eine Verknüpfung von Notwendigkeit und Freiheit, ein moralischer Begriff, denn Arbeit ist die Funktion, die die Naturnotwendigkeit überwindet und das besondere Tun der Einheit vernünftiger Zwecke einordnet. Arbeit ist somit ein Gut der freien Menschen, auch wenn sie der Notdurft dient. Sie befreit ja von der Notwendigkeit und gewährt einen Ausblick auf die Tugend. Sie schenkt Freude und Liebe am Werk, die unabhängig sind vom erworbenen Unterhalt. Die Arbeit dient der Natur, aber sie ordnet sie zugleich unter. Sie bezwingt das Feld, trotzt ihm die Früchte ab, sie macht die Natur zu ihrem Eigentum und zur Quelle des Erwerbs. Sie öffnet die Erde und hebt die verborgenen Schätze ans Licht. Sie verwandelt die Rohstoffe und verbindet sich mit der Technik, um die ganze Erde den Menschen zu verpflichten. Alle diese Begriffe der Arbeit, des Erwerbs, des Unterhaltes, des Handels, der Industrie usw., es sind Einzelprobleme und Begriffe der Volkswirtschaft, die insofern Wahrheit besitzen, als ihnen im System der Vernunft und im Zusammenhange der Staatsphilosophie ein notwendiger Platz gebührt, der hier mehr angedeutet als ausgeführt werden kann.

Worauf es uns ankommt, ist dieses: der umfassende Begriff der Volkswirtschaft fordert die Unterordnung der Wirtschaft unter das Ideal der Sittlichkeit. Es kann die Wirtschaft als bloße Berücksichtigung der natürlichen Ansprüche nicht allein für sich Zweck des Staates und seiner Politik sein. Ein Staat, der ausschließlich der natürlichen Versorgung lebt, mag eine Weile in der Zeit existieren, aber er ist unwesentlich und zerfällt in seine Elemente. Mag der wirtschaftliche Erfolg noch so groß sein und nach innen und außen als Weltwirtschaft sich ausbreiten, die ausschließliche Berücksichtigung der natürlichen Existenz entwertet die Arbeit, macht das Eigentum

zum Anlaß der Trägheit und den Erwerb und Besitz zur Sklavenkette. Die Wirtschaft ist für den Staat als ethischen Begriff Befriedigung, Unterordnung, Mäßigung der Natürlichkeit, und diese sind die Regeln, nach denen die Forderungen der Natur zu beschränken sind.

Der Staat läuft doppelte Gefahr: mißachtet er den Begriff der Wirtschaft, so haben seine Bürger nichts zu leben, und er geht selbst „natürlich“ unter. Betreibt er aber die Wirtschaft als Selbstzweck, so opfert er sein ethisches Sein und Wesen und findet in dieser Beziehung seinen moralischen Untergang. Zwischen diesen Abgründen des natürlichen und moralischen Todes führt der Weg einer weisen Wirtschaftspolitik; sie hat die Aufgabe, Existenz und Wesen so zu verknüpfen, daß der Wesensbestand der Gemeinschaft weder durch Not noch durch Überfluß gefährdet werden kann. Die Wirtschaftspolitik untersteht dem Gesetz der weisen Mäßigung.

Aus der Beziehung des Gesamtwillens und seiner Tätigkeit zu dem anderen Element: der nationalen Empfindung, ergibt sich ein anderes, der Wirtschaft entgegengesetztes Problem. Der Staat ist nicht nur natürlicherweise, er ist auch in der Sphäre der Kunst eine einheitliche Verknüpfung empfindender Subjekte, mithin eine Nation. Der Staat übernimmt auch in seiner Politik die Befriedigung solcher nationalen Ansprüche, die auf Gestaltung und Ausbau der Empfindungswelt hindrängen. Die Einheitlichkeit der Empfindung will ebenso genährt sein wie die natürliche Einheit existenter Geschöpfe. Diese Pflicht des Staates ist wenig beachtet.

Die Tätigkeit des Staates in bezug auf das elementare Grundsein der Empfindung ist die nationale oder ästhetische Politik, ein Begriff, der unsere Aufmerksamkeit verdient. Die Ansprüche des ästhetischen Seins betreffen allerdings nicht die Existenz; leben und existieren kann der Staat, auch ohne diese ästhetische Natur zu berücksichtigen, aber der Staat will ja nicht nur existieren — das tut der Ameisenhaufen auch; er will seinem Wesen nach Natur und Anschauung der Moral unterstellen, die Empfindung fordert als elementare Einheit eine Berücksichtigung durch den Staat, ebenso wie die natürliche Einheit des Volkes.

Die einheitliche Empfindung hält die Individuen zusammen, schlichtet den Streit aller gegen alle; erhält sie keine Nahrung, so wird die Einheitlichkeit der Nation gestört, und das Chaos, die Anarchie der Empfindung, bedroht den Bestand des Staates. Die Gemeinschaft nimmt sich damit einen Grundpfeiler, ein notwendiges Element. Sie beraubt sich des besten Mittels, ihre Bürger zu einen und auf dem

Wege der schönen Kunst alle zur Vernunft und vernünftigen Zwecken zu führen. Das Ziel dieser nationalen Politik ist nicht Chauvinismus, sondern eine edle ästhetisch-nationale Kultur.

Dieser Begriff hat als Einheit der Anschauung, als Befriedigung der Empfindungsansprüche des Grundseins, eine ganz bestimmte und von der landläufigen Auffassung verschiedene Bedeutung. Wie alle Wahrheit, so überrascht er durch seine Selbstverständlichkeit, und man mag sich verwundern, daß diese Aufgabe gegenüber der Wirtschaft so in Vergessenheit geriet. Kommt man als Reisender nach Athen oder Rom, nach Florenz oder Venedig, nach Brüssel oder Paris, so kann man erfahren, was nationale Kultur ist: nämlich die vereinheitlichte und auf alle Gegenstände der Anschauung übertragene einheitliche Empfindung. Aber solche Erfahrung genügt nicht. Es muß Erkenntnis des Begriffs hinzukommen, um einzusehen, wie wichtig und begründet diese nationale Politik des Staates ist, und was sie im Zusammenhange der Staatsphilosophie bedeutet.

In der Meinung vieler ist solche nationale Kultur ein Luxus, ein äußerer Prunk, der dem Staate zur Zierde gereicht, oder gar ein Aushängeschild der Wirtschaft, die sich durch Koketterie mit der Schönheit empfiehlt. Die Spekulation belehrt uns eines andern. Diese nationale Kultur ist der notwendige Ausbau einer einheitlichen Empfindung, ohne die ein Staat die Einheit der Vernunftzwecke nicht verwirklichen kann. Sie ist notwendig einzuordnen und darf ebenso wenig letzter Zweck des Staates sein, wie die Wirtschaft. Als Gegensatz zur Arbeit für das natürliche Dasein wird hier der tätigen Anschauung und Empfindung Gelegenheit gegeben, sich harmonisch zu bilden, die Sinnlichkeit zu überwinden. Der Staat führt seine Bürger durch Pflege der nationalen Kultur zur Erkenntnis des Maßes und der Proportion.

Arbeit und Schönheit, so gegensätzlich sie auch erscheinen, Wirtschaft und nationale Kultur, so fremd sie einander auch sind, sie führen zu einer Berührung im maßvollen, vernünftigen Tun eines Staates. Die Haltung der Bürger, ihr einheitlich vernünftiges Wollen hebt die Gegensätze von natürlicher Existenz und ästhetischer Empfindung auf, und beide: Wirtschaft und Kultur, erscheinen dienstbar der Sittlichkeit als letztem Zweck des Staates. In der eigentlichen Politik, in der Äußerung des Gesamtwillens, der die Gestaltung des Staates nach außen und innen befördert, ordnen sich beide Zwecke dem ethischen Vollendungsstreben unter.

Die innere Politik hat vornehmlich die Tugend und das schöpferische

Leben im Staate zu sichern, Pflicht und Sitte zu hüten und die Verwirklichung des sittlichen Ideals durch eine vernünftige Sozialpolitik sicherzustellen. Die Verschiedenheit der Arbeit in Wirtschaft und Kultur soll überwunden werden in der Ergänzung und Vereinheitlichung alles besonderen Tuns.

Die äußere Politik bezeichnet den Gesamtwillen, soweit er sich auf andere Staaten bezieht, um innerhalb aller Staaten Wirtschaft und nationale Kultur der Beförderung der Sittlichkeit dienstbar zu machen.

Die Staatsphilosophie gibt uns damit ein Maß, einen vernünftigen Begriff jeglicher Politik, wenn sie den Begriff des Staates und sein einheitliches Wollen als Synthese von elementaren Betätigungen faßt. Nur diejenige Politik ist vernünftig, die Wirtschaftssorgen und individuelle Empfindung unterzuordnen versteht unter das Ideal der Sittlichkeit, die den Bürgern aller Staaten durch Sicherung ihrer Existenz und ihrer besonderen Empfindung ermöglicht, Anlage und Besonderheit in den Dienst allgemeiner vernünftiger Zwecke und Güter zu stellen, deren Realisierung das sittliche Ideal von allen Vernunftwesen fordert.

38. Kapitel: Das Problem der Staatsform

Das vernünftige Denken fordert auf seiner letzten Erkenntnisstufe den Zusammenschluß einzelner ethischer Personen zwecks gemeinsamer Verwirklichung aller vernünftigen Zwecke, wie sie das System der realen Werte uns zeigt. Dadurch erhalten wir innerhalb des ethischen Seins eine komplexe Persönlichkeit, den einheitlichen freien Willen einer Gemeinschaft, der in Richtung auf das Gute Vollendung anstrebt. Der Zusammenschluß der ethischen Individuen ist eine Forderung der praktischen Vernunft, ein Gebot für die Menschen; sie sollen sich organisieren, sich ergänzen, sich eine Form geben, um das gemeinsam aus dem eigenen Wesen abgeleitete Ziel zu erreichen und das System der Werte wirklich zu machen. Wie soll aber dieses einheitliche Wollen, das in sich gegensätzlich und unvollkommen bleibt, sich selbst zusammenfügen? Wer soll zum Vertreter des einheitlichen vernünftigen Wollens, wie es in der Politik zutage trat, gemacht werden? Wer soll für die nationale Kultur, die Empfindungseinheit Sorge tragen, wer die Volkswirtschaft besorgen, wer übernimmt die soziale Ausgestaltung oder gar die äußere Politik? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt die Entscheidung über die Form des vernünftigen Staates ab. Der abgeleitete wirkliche Staat ist in der

Form des Begriffs; in dieser Wirklichkeit herrscht also die Vernunft, sie ist in dem Leben dieses ethischen Seins bestimmend. Aber diese vernünftige Form, in der der Staat erkannt wird, ist ein Soll, wie das moralische Gesetz. Hier handelt es sich daher noch um die Frage: wie ist der Inbegriff des Staates, dieses Gesetz des wesentlichen Staates zu verwirklichen, wie kann man in der Geschichte der Norm genügen und einen wesentlichen Staat schaffen? Wem übertragen wir in dem Zusammenschluß der ethisch strebenden Individuen die Führung, wer soll die Leitung zwecks Erfüllung der allgemeinen Forderungen übernehmen, kurz wer soll herrschen?

Jede Philosophie wird hier wie Platon antworten müssen: Derjenige soll Herrscher sein, der am meisten Vernunft und vernünftige Einsicht besitzt. Da die reine Vernunft nicht selbst als Wahrheitsgrund aller Wirklichkeiten in Menschengestalt wirksam gemacht werden kann, und ihre Gesetze selbst ewiger Gegenstand menschlichen Suchens sind, so soll der Herrscher sein, der in sich das Höchstmaß von Besonnenheit entwickelt, der auf Grund von Selbstbesinnung das Wesen der Vernunft in seinem Bewußtsein trägt und um die Gründe und Ordnung der Welt weiß. Ja, dieser Wissende ist der Philosoph. Aber gemäß den Ansprüchen konkreter Philosophie hat dieser sich um die Vernunft mühende Denker nicht nur ein Wissen, nicht nur formale Begriffe und Erklärungen, sondern in der Form des Wissens hat er ein Sein, er ist in vernünftiger Form ein geordnet lebender, totaler Mensch, der in Richtung auf das Gute Wirklichkeiten bestimmt, schöpferisch und tugendsam letzte Ursächlichkeit und bestimmender Grund von Wirklichkeiten zu sein vermag. Man hätte nicht nötig einen solchen totalen vernünftigen Menschen als Philosophen zu bezeichnen, denn er braucht nicht die Aufgabe zu übernehmen, von der vernünftigen Form seines Seins auch im System Rechenschaft zu geben; er müßte die totale vernunftgegründete Persönlichkeit nur selbst sein. Das Verwirklichen und die Tat ist dem Herrscher notwendiger als das Wissen und seine Lehre. Alles schöpferische Tun ist von dem Selbstbewußtsein der Theorie begleitet, ohne daß diese Theorie sich selbst objektivieren muß.

Herrschen soll nach Möglichkeit der Repräsentant der Vernunft, der Mensch, der in seinem Denken und Tun das reine schöpferische Setzen der Vernunft nachzuahmen weiß, der im Sinn des Geistes absolut bestimmend ist.

Aber wo finden wir den absolut wissenden und seienden, den totalen und sich selbst setzenden freien Menschen? Diejenigen Völker scheinen in der Wahl ihrer Staatsform am besten beraten zu sein, die

auf Grund der Einsicht, daß es einen solchen allwissenden, allumfassenden Führer nicht geben kann, sich der Leitung eines transzendenten Gottes unterstellen und die Gebote aus seiner Hand empfangen wollen. In einem solchen Gottherrscher wird die Vernunft real gesetzt und vorgestellt. Die Propheten und Priester der Gottheit haben die Aufgabe, die Gebote eines solchen unsichtbaren Königs den Staatsbürgern zu vermitteln und seinen Willen ihnen zu verkünden. Die Theokratie entzieht die Spitze des Staates der Vergänglichkeit und dem Wechsel und macht den Herrscherwillen allmächtig und allwissend, die Staatsform selbst beständig und ewig.

Sieht man von diesem nicht unbegründeten Ausweg der unvollkommenen Menschen ab, so hätte man weiter zu fragen: wen soll man im Staate zum Repräsentanten der herrschenden Vernunft machen? Es wäre denkbar, als Abbild der reinen Vernunft *einen* Herrscher zu bestimmen, der als König, als Monarch die Macht erhält, absolut bestimmend zu sein. Hiermit würden die Menschen kein Wagnis eingehen, wenn dieser Monarch die Besonnenheit als erste Tugend besäße. Seine Mächtigkeit wäre dann von der Einsicht der vernünftigen Zwecke und von dem reinen Willen geleitet. Die Macht wäre solchem Menschen zu gönnen; er könnte ohne Gefahr ein Alleinherrscher sein, die Harmonie seines Wesens wäre gewährleistet.

Aber wo befindet sich ein solcher Mensch, der alle Seinsweisen zugleich zu verwirklichen und zu vereinheitlichen vermag? der als bestimmend in jeder Beziehung gelten kann? Wo ist der Herrscher zu finden, der solche Macht nicht mißbrauchen würde, der den Kampf der Tugend bestand und immer besteht, der die Einsicht in seine Grenzen besitzt? Gesetzt, es gebe einen solchen Monarchen, so würde er aus ebensolcher Einsicht in seine notwendige Beschränkung und Unvollkommenheit seine Herrschermacht und Aufgabe teilen, und die Frage, *wer* herrschen soll, würde er selbst in dem Sinne beantworten: Einer allein kann nicht Herrscher und König sein!

Er wird somit zur eigenen Ergänzung vernünftigerweise eine Auswahl von wenigen heranziehen und mit ihnen gemeinsam die Herrschaft zu führen versuchen. In solcher *Oligarchie* bestehen die gleichen Gefahren nur in höherem Maße fort. Die Auswahl weniger Herrscher wird schwerlich eine völlige Harmonie der Herrschenden mitbringen. Die Tugend hat sich hier auch untereinander zu bewähren. Die Ergänzung ist schwer, weil die Menschen ungern ihre Beschränkung zugeben. Das Wissen und die Schöpferkraft ist nie gleichmäßig verteilt; vorausgesetzt, daß diese Herrscher die besten und die tugend-

samsten sind, mithin eine Aristokratie ausmachen, so liegt doch die Gefahr vor, daß diese Mächtigkeit der Aristokraten im Kampf der Tugend einmal unterliegt und daß die Aristokratie in eine Plutokratie sich verwandelt. Der Mensch steht immer in der Versuchung, Aktivität mit Passivität zu vertauschen, sich dem verkehrten Geiste zu ergeben.

In einer Mehrheit von Herrschern wird der Kampf zwischen Gutem und Bösem in verstärktem Maße in Erscheinung treten. In ihrer Herrscherseele wird der Kampf um Sein und Nichtsein für den Staat entschieden. Wohl ist ein Zusammenhalten in der Gesinnung hier möglich, aber der gleichmäßige Sieg der Tugend ist nicht wahrscheinlich, denn die Menschen pflegen sich mehr in ihren Lastern als in ihren Tugenden zu stützen.

So bliebe nur die Herrschaft aller, die Demokratie noch übrig. Die Herrschaft der Menge scheint vielen als der Beginn des „Weltuntergangs“. Die Masse scheint zunächst völlig unfähig, den politischen Willen selbständig zu betätigen. Die Vernünftigkeit und Einsicht wird hier nicht allgemein angetroffen. Die Begierden sind in der Masse zahlreicher und unberechenbar, die Harmonie von individuellen Empfindungen und natürlichen Ansprüchen ist bei der Menge schwieriger zu erreichen als irgendwo sonst. Nur eines ist in diesem Fall einer Demokratie anders geworden: hier ist der Gegensatz von Herrscher und Beherrschten aufgehoben, denn die Herrschaft aller erstreckt sich auf alle. In der Demokratie wird die Menge der Staatsbürger sich selbst beherrschen, frei und selbständig sein; hier stehen sich also Herrscher und Beherrschte nicht als geschiedene Personen gegenüber. Die Aufgabe für diese Staatsform ist Selbstbeherrschung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Art der Herrschaft ein unerreichbares Ideal bedeutet.

Ein mitleidiges Lächeln wird diese Forderung einer Demokratie begleiten. Wie soll sich die Menge ohne Einsicht, ohne Vernunft, ohne Besonnenheit und Tugend selbst im Zaum halten können? Hat nicht die Herrschaft der Menge immer den Niedergang eines Staates gebracht? — Macht diesen Einwand ein Philosoph, so begeht er den Irrtum, mit Tatsachen etwas beweisen zu wollen, die nichts beweisen.

Die Frage geht nicht mehr auf die Person des Herrschenden, wir fragen nicht mehr, wer herrschen soll, sondern uns interessiert das Wie? Wie soll geherrscht werden? Und diese Frage ist nicht allein in bezug auf die Demokratie, sondern in bezug auf alle Staatsformen zu erörtern und, ehe sie hier beantwortet werden kann, in der Monarchie und Oligarchie zu klären.

Wir können dem Verteidiger der Monarchie die Frage vorlegen, wie er sich vernünftigerweise die Herrschaft des einen, oder den Verfechter der Oligarchie, wie er sich die Regierung der wenigen denke. Zwei Möglichkeiten bestehen: entweder, es wird autokratisch regiert ohne Beteiligung der Beherrschten, oder die Autokratie wird ersetzt durch eine konstitutionelle Regierung, die die Beteiligung der Beherrschten an dem Regiment sicherstellt. Daß die Autokratie eines Monarchen immer eine Gefahr ist, wird niemand bestreiten wollen, es sei denn, daß jemand einen vollkommenen und vernünftigen Herrscher beizubringen vermag. Der vernünftige und besonnene Alleinherrscher wird immer nur so regieren können, daß er sich in allen seinen Maßnahmen auf die vernünftige Überzeugung seiner Untertanen stützt. Dieser Monarch herrscht im Sinne der Gemeinschaft. Er braucht nicht zu fürchten, durch eine Mitarbeit der Staatsbürger in seinem vernünftigen Willen behindert zu werden. Der Monarch wird deshalb auf Erziehung und Verbreitung vernünftiger Einsicht bedacht sein müssen, die Freiheit der Geister zum Allgemeingut zu machen streben, um eine Stütze seiner Herrschaft zu finden; denn nur die Unvernünftigen werden den besonnenen Führer bekämpfen. Für die Oligarchie gilt das gleiche. Sie kann nicht den Gegensatz von Herrschern und Beherrschten verstärken, indem sie dem Gesamtwillen der vernünftigen Überzeugung entgegenarbeitet, sie kann nicht eine Seinssphäre gesondert berücksichtigen, sie bedarf der Mitarbeit aller Tugendsamen und Schöpferischen im Staate, ihre Herrschaft hat nur Bestand, wenn ihr Ziel die allgemeine Beteiligung an dem Gesamtwillen, die Selbstbeherrschung der Demokratie zu fordern gebietet.

So erscheinen die Herrschaftsformen bei der Behandlung der Frage nach dem „Wie" des Regierens als verbunden. Die Vernunft ist das allgemeine Wesen des Menschen, eine immanente Anlage und Gesinnung, die in jedem Staatsbürger schlummert. Dieses vernünftige Bewußtsein in allen zu wecken, alle unter die Herrschaft dieses Wesens zu stellen, das ist Aufgabe jedes Herrschers. Auf dieses allgemeine Wesen hat jede Staatsform sich zu stützen. Die größtmögliche Beteiligung an der Ausübung des Gesamtwillens bleibt das Ziel jedes weisen Herrschers, er will damit die Herrschaft des allgemeinen Wesens über die Gemeinschaft der Staatsbürger, er will selbst konstitutionell herrschen, er will die Herrschaft des Volkes durch das wesentliche Selbst. Jede Staatsform, sei es Monarchie, Oligarchie oder Aristokratie, will Demokratie in diesem Sinne erreichen.

Daß in der historischen Wirklichkeit die Menge in den Staaten

von der wahren Demokratie immer weit entfernt ist, das wird jeder ohne weiteres zugeben. Daß zeitweilig ein einsichtiger Herrscher besser ist als die Herrschaft der Masse, braucht niemals bestritten zu werden; nur bleibt das vernünftige Ziel des Herrschers immer das gleiche, und auf dieses kommt es im menschlichen Streben vor allem an, soweit es vernünftig sein will.

Wir werden deshalb zu keiner Auswahl einer Staatsform gedrängt, denn die Vernunft läßt den Wechsel und Wandel der Staatsformen als vernünftig erscheinen, vorausgesetzt, daß das Ziel dasselbe bleibt. Eine Autokratie oder Tyrannis, eine Plutokratie, jede chauvinistische oder materialistische Regierungsform ist unvernünftig, weil sie dem Wesen und diesem Ziel widerstrebt. Es kommt in jedem Falle einer Staatsform darauf an, den Gemeinwillen dem Willen der Vernunft anzunähern.

Die vernünftige Staatsform wird diejenige sein, die dem Leben, der Entwicklung der einzelnen Formen Rechnung trägt, die eine Annäherung an das Ideal ermöglicht; diejenige Staatsform ist die vernünftige, die es ermöglicht, sowohl den einen, zum Herrscher geborenen Monarchen an seinen Platz zu bringen, wenn ein solcher sich findet, als auch die Wenigen und Auserwählten jederzeit im ganzen als Führer einzusetzen und trotzdem die Beteiligung aller an dem gemeinsamen Wollen vorzubereiten. Diese Synthese aller aufgeführten Staatsformen soll hier näher entwickelt werden, denn sie löst die Frage nach dem „Wer" und dem „Wie", sie trägt der Entwicklung der Staatsformen Rechnung und ist deshalb die lebendige vernünftige Form des Staates.

Der Staat ist in seiner vernünftigen Form, so sagten wir, das Abbild des Systems der Vernunft. Ein Komplex von elementaren Wirklichkeiten ist hier organisiert und zur Einheit gebracht; dieses Ganze innerhalb des ethischen Seins entwickelt sich ebenso wie das System der Vernunft dem Absoluten und der Vollendung entgegen. Wie der Philosoph Wahrheit und Unwahrheit kennt, so kennt der Staat Sein und Nichtsein als Gegenpole seiner Entfaltung, als Sinn seiner Aktivität und Passivität. Der widerstreitende Gesamtwille des Staates entspricht dem Kampfe um die Tugenden in der Seele des einzelnen. Der wirkliche Staat ist nicht der vollkommene Staat, nicht das Ideal des Staates, sondern der strebende, unvollkommene, zur Totalität und Ergänzung zusammengeschlossene Wille von Menschen, die ihre Gegensätzlichkeit und Unvollkommenheit ewig zu überwinden trachten. Die Frage nach der vernünftigen und lebendigen Staatsform wird der Menschlichkeit, dem Streben Rechnung tragen müssen.

Es kann sich deshalb nicht um Herrschende handeln, die vollkommen und absolut tugendsam sind, sondern um solche, die den Kampf des Guten und des Bösen im Sinne der Tugend bestanden und bestehen. Die Menschlichkeit als Widerstreit und Gegensätzlichkeit des Wesens ist die Bedingung zum Herrschen. An dieser Menschlichkeit haben alle gleichen Teil, in dieser Beziehung sind alle gleich, Ungleichheit besteht nur in der Bewährung der Kämpfenden. Diese Bewährung entscheidet über die Eignung zum Herrschen. Oder will etwa jemand im Staate, daß das Ganze dem Nichts entgegengeführt werde, daß man diejenigen zu Führern mache, die sich selber nicht zu beherrschen vermochten? Die Verantwortung der Herrschenden ist groß. Wäre Herrschen nur ein materielles Gewinnen, nur ein Verfügen über Macht und Gold, so wäre der Staat und seine Form kein ethischer Begriff. Herrschen heißt an der Menschlichkeit leiden, in der Tugend sich bewähren, heißt mit Tatkraft bestimmend sein, den Sieg über das Böse zum allgemeinen Besten nutzen. Der Herrscher ist verantwortlich für das Sein der Gemeinschaft. Wer diesen vernünftigen Begriff des Herrschens einsieht, wird sich nicht zu solchem Amte drängen. Man ist durch Erfüllung seiner menschlichen Aufgabe Herrscher und Überwinder, oder man ist es nicht.

Das Ideal bleibt es immer, daß die Gesamtheit der Staatsbürger über sich selbst herrsche. Solange ein Volk von diesem Ideal noch entfernt ist, wird es Sorge tragen müssen, daß die bewährten Herrscher an ihren Platz kommen; ob das einer oder wenige oder viele sind, das hängt von der Erziehung zur Vernünftigkeit im Staate ab. Solange die Vernünftigkeit nicht Allgemeinbesitz ist, wird die Menge sich in diejenigen spalten, die einer Herrschaft und Führung notwendig bedürfen, und in diejenigen, die für die Herrschaft und Führerschaft in Betracht kommen.

Die größte Schwierigkeit jeder konstitutionellen Verfassung liegt darin, daß die Auswahl der Führenden nicht von der unvernünftigen Menge geleistet werden kann. Es bleibt immer die Gefahr bestehen, daß die Menge die Führer nach den unvernünftigen Wünschen auswählt. Es gibt für die zu wählenden Führer ein doppeltes Kriterium. Wer im Staate dem allgemeinen Willen Ausdruck geben soll, muß ein Wissen der Zwecke haben, er muß zugleich in der Form tätigen Wissens bewährt und wesentlich sein.

Nur die Bewährung in der individuellen und staatsbürgerlichen Tugend bezeichnet den zum Sachwalter bestimmten Führer. Nur die Persönlichkeit, das vernünftige Sein des einzelnen kann die Menge

überzeugen, daß sie der Vertreter der allgemeinen Staatsinteressen ist. Diese bewährten Männer sind für sich überzeugend, d. h. sie herrschen schon über die Menge, indem sie durch vorbildliches Tun die Menschen zur Gefolgschaft bestimmen.

Da der Staat als komplexe Wirklichkeit alle Seinsweisen umfaßt, alle Aufgaben schöpferischen Tuns umschließt, so sind die Führer und Sachwalter von mannigfachster Art. Sie müssen jeder besonderer Aufgabensphäre entnommen werden. Die Vertretung des Staatsganzen durch Sachwalter muß in ihrer Gesamtheit alle Berufe, Stände, Arbeiten gleicherweise berücksichtigen. Aus dieser Schar der Sachwalter und Arbeitsvertreter (Arbeiten in umfassendem Sinne genommen) sind wiederum diejenigen auszuwählen, die durch Überschau und Einsicht, durch Charakter und Tat die vielen Sachwalter zu organisieren und ihren vernünftigen Willen zu erkennen und zu leiten vermögen. Nach dem vernünftigen Willen aller Sachwalter sollen diese wenigen regieren, sie sollen nicht den unvernünftigen Wünschen ihrer Gefolgschaft nachgeben. Sie sollen in Übereinstimmungen mit den Bestimmungen derjenigen, die sie vertreten, sich betätigen; eine solche Übereinstimmung ist nur im vernünftigen Wollen denkbar. Ob eine Abstimmung, ob eine Majorität für das Vernünftige eintritt, ist nie gewiß unter den Menschen. Es ist Aufgabe und Ziel, die Leitung und Herrschaft nach dem Willen einer vernünftigen Mehrheit zu richten. Wird das Unvernünftige getan, das Unrichtige gewählt, so wird der Staat es erfahren müssen, wohin der Unkundige das Schiff treiben läßt, und solche Erfahrung wird eine Vermehrung der politischen Einsicht nötig machen.

Man kann die Gefahren des Parlamentarismus, die Schwierigkeiten, die durch das Regieren der Mehrheit entstehen, ruhig zugeben und die Unfähigkeit der Majorität, über Werte zu entscheiden, bedauern; trotzdem bleibt es Ziel jeder staatsbürgerlichen Erziehung, die vernünftige Einsicht in das Wesen des Staates so zu fördern, damit eine Regierung und Staatsform sich auf den vernünftigen Willen einer Mehrheit stützen kann.

Um auch die wenigen mit Überblick und Einsicht begabten Führernaturen zur Einheit zu bringen und damit dem Vorbild des Systems anzunähern, ist die Wahl des Besten, des Einsichtigsten und Tüchtigsten notwendig, der in der Mitte der Herrschenden Gelegenheit hatte, sich zu bewähren. Er ist Führer des sich ergänzenden einheitlichen Wollens in Richtung auf das beständige Sein, in Richtung auf die Vollendung. Diese so gestaffelte Staats- und Regierungsform würde

die Sache des Herrschens zu einer allgemeinen Angelegenheit machen, weshalb sie den Namen einer Republik trägt.

Will man diesen Komplex von Wirklichkeiten völlig nach dem Vorbild des Systems organisieren, so müßte man dem lebendig sich entwickelnden Ganzen über den einen wechselnden Führer hinaus eine letzte Spitze geben, um damit den Einheitspunkt im Absoluten anzudeuten, wie ihn auch das Vernunftgefüge hat. Die Republik würde durch eine solch ständig eingerichtete Spitze und Krone zu einer konstitutionellen Monarchie. Der Monarch aber hätte keine andere Aufgabe, als das Absolute zu repräsentieren; er ist nur Symbol des Absoluten, nicht selbst Regent oder Herrscher. In ihm ist die Subjektivität des Gesamtwillens als zur letzten Einheit gebracht vorgestellt. In diesem Monarchen wäre allen ein ideales Ziel gesetzt, nach dem alle streben, das aber niemand erreichen kann, weshalb sein Platz von keinem eingenommen werden darf.

In dieser konstitutionellen Monarchie wären in der Tat alle Herrschaftsformen zur Synthese gebracht. Einer, wenige, die Besten und alle haben die Möglichkeit, bestimmend zu wirken, d. h. zu herrschen. Das sich ergänzende Leben steigt immer von unten nach oben hinauf. Jedem muß es möglich sein, sich zum Sachwalter, zum Regierenden, zum obersten Herrscher zu machen; nur der Platz des Königs bleibt allen versagt, deshalb ist es gut, wenn das repräsentierende Königtum auch erblich ist.

Diese Staatsform ist demokratisch, denn der Menge ist die Möglichkeit gegeben, auf Grund von Einsicht und Charakter sich selbst zu beherrschen. Diese Staatsform ist zugleich monarchisch, denn einer ist als König Symbol des Absoluten, er hat sich aber des Abstandes von der Vollendung bewußt zu sein und auf alle Autokratie zu verzichten. Durch den Monarchen wird nur eine Berührung mit dem Absoluten angedeutet.

Wer am Aufbau dieser lebendigen, vernünftigen Staatsform mitarbeitet, hat die staatsbürgerliche Tugend: Einordnung auf Grund von Wesensschau. Die tugendsamen und schöpferischen Menschen sind die tätigen Bürger dieses Staates. Ihre Zahl ist gering, sie bedürfen der Gefolgschaft, der Nachahmer in der Pflicht, es ist eine Organisation der Beamten notwendig. Diese geben die Tugend weiter, sie verwalten pflichttreu den Staatsbestand, den ihnen die Schöpferischen überwiesen, sie suchen die Menge durch diese Formen gesittet zu machen. So wirkt von oben nach unten die Verwaltung des Formenbestandes, bis er in allgemeiner Verbreitung erstarkt und der Auflösung und

Erneuerung bedarf. Diese Erneuerung der Form wird wieder einen Schöpferischen erfordern, der aus jedwedem Stande sich zur Herrschaft erheben kann, um das Ganze nach dem Vorbild der Vernunft neu zu schaffen. Die Herrschaft der Besten soll in dieser Staatsform der konstitutionellen Monarchie gewährleistet werden. Aus der Menge müssen immer neue Aristokratien sich bilden.

Es hängt von der Selbsterziehung eines Staates ab, wieweit jedem tätige Beteiligung am schöpferischen Leben des Ganzen möglich ist. Eins erscheint daher als vornehmste Aufgabe des Staates: das ist die Erziehung zur Besonnenheit, Erziehung zu der wesentlichen Seinssphäre, in der der Staat selbst eine Form ist, die Erziehung zur Moral, zur staatsbürgerlichen Tugend, die eigenes Tun in den Dienst des Ganzen zu stellen vermag. Ob einer, wenige, die Besten oder alle zu herrschen vermögen und den gemeinsamen vernünftigen Willen geltend zu machen verstehen, das hängt allein von der Erziehung zum Staate ab.

Das Tier lebt in Haufen, die nur einen Zweck kennen: Erhaltung der Art und des natürlichen Daseins. Dieser Haufen braucht keine Einsicht seines Zwecks, denn die Natur übernimmt selbst die Leitung und Förderung der natürlichen Existenz. Das Naturgeschöpf hat nicht teil an dem ethischen Sein, es kennt nicht das Gesetz, das aus einem vernünftigen Selbst stammt; der Mensch allein überwindet den bloßen Naturzweck und macht aus dem Haufen von Naturgeschöpfen einen wohlgeordneten Staat, dessen lebendige Form im Vorangehenden entwickelt wurde.

Will man bestimmen, welche Staatsform die beste ist, so kann man sagen: diejenige Staatsform ist die beste, die dem jeweiligen Erziehungsstande entsprechend den Kampf gegen das Böse und die Unvernunft am erfolgreichsten führt.

Diejenige Staatsform ist vernünftig, die die staatsbürgerliche Tugend, die schöpferische Entfaltung des Wesens nach vernünftigen Zwecken lebendig hält und alle Bürger, gleichviel, ob sie der Tugend, der Pflicht oder der Sitte dienen, zur Mitarbeit heranzieht.

Diejenige Staatsform ist die beste, die alle in ihm enthaltenen Seinssphären berücksichtigt und alle Gegenständlichkeiten harmonisch fördert, so daß eine Versöhnung aller Gegensätze innerhalb des konkreten Begriffs des Staates möglich wird.

Die Lebendigkeit des Ganzen muß oberstes Gesetz des Staates sein; sie muß der Staatsform die Möglichkeit gewähren, das Ganze aus dem Quell schöpferischer Vernunft beständig zu erneuern. Alle

müssen die Möglichkeit der Beteiligung an der Selbstbeherrschung haben, damit die lebendigsten Kräfte sich zeigen und zur Geltung kommen können.

Solchen Grundsätzen trägt die Form der konstitutionellen Monarchie oder die Republik Rechnung. In ihr ist der Gegensatz von Herrscher und Beherrschtem nie aufgehoben; es ist nur die Mitwirkung aller und die ständige Entwicklung der Tugend möglich gemacht. Diese Form des Staates gewährt die Aussicht, die Gesitteten zu wecken, die Eifrigen zur Tugend zu führen und so das schöpferische Leben zu fördern. Diese Staatsform vereinigt in sich alle besonderen Staatsformen, sie bedeutet nicht die Vollkommenheit auf Erden, sie hat selbst noch ein Ideal, das es jetzt zu bestimmen gilt.

39. Kapitel: Das Ideal des Staates

Der Staatsmann, der bewußt und besonnen den Staat regieren will, kann sich nicht mit der Deutung des Staates begnügen, daß der Staat als Gemeinschaft ethischer Personen das Ideal der Sittlichkeit verwirklichen soll (denn dieses Ideal gilt auch für den einzelnen moralischen Menschen); er muß für den Staat als Verknüpfung freier Wesen ein Ideal denken, das ihm für die Leitung der Gemeinschaft als Ziel vor Augen schwebt. Dieses Ideal würde diejenige Verknüpfung einzelner darstellen, die als „idealer Staat" bezeichnet werden kann. Der ideale Staat ist die Synthese aller Ziele der einzelnen. Dem einzelnen ist die Verwirklichung der Vernunftzwecke aufgegeben, die er in der Einheit seiner Persönlichkeit als seinem Charakter verwirklichen will. Der Staatsmann will aus Charakteren einen charaktervollen wesentlichen Staat machen, eine Einheit der vielen in Richtnng auf den „Einen" als die Gottheit herstellen. Es ist diese Einheit als Ideal des Staates eine bestimmte Annäherungsweise an das Absolute, es ist nicht „das Eine", sondern eine Entfaltung des Einen in der Einheit, oder die lebendige Einheit in Richtung auf den Einen, die reale einheitliche Subjektivität. Der Staat und sein Ideal bleiben notwendig Verknüpfung einzelner Vernunftwesen und Charaktere. Der Staat ist ja die Verbindung ungleicher Individuen, er fordert als Begriff die Ergänzung der vielen zur Totalität. Er macht diese Totalität in vielen und durch viele wirklich. Was für den einzelnen als Ergänzung zur Totalität Ideal war, wird hier im Staate als Wirklichkeit denkbar und möglich.

Was ist aber das Ideal des Staates als Einheit vieler? Was

muß dem Staatsmann, der die Führerschaft übernimmt, als reales Ziel des Staates den Weg weisen? Jeder Staat ist unvollkommen, er birgt den Gegensatz von Herrschern und Beherrschten in sich, und keine Staatsform hat diesen Gegensatz aufzulösen vermocht. Dieser Gegensatz bleibt zu überwinden, und es ist die Frage, wie in dem Ideal des Staates dieser Widerspruch zur Versöhnung gebracht werden kann, d. h. wie die absolute Einheit der vielen als wirklich, die Gegensätzlichkeit als aufgehoben gedacht werden kann.

Das reine Denken sucht das Ziel und die ewige Aufgabe des Staates zu bestimmen und auf die Frage zu antworten: Wie kann innerhalb der umfassenden Form der ethischen Wirklichkeit — der Gemeinschaft — die letzte Gegensätzlichkeit von Herrschern und Beherrschten überwunden werden? Das Ideal des Staates ist die Aufhebung dieses Gegensatzes, es beantwortet uns die Frage, wie es gedacht werden kann, daß die Herscher überflüssig werden und völlige Einheit in der Tugend verwirklicht werden kann.

Sehen wir vom Standpunkt des reinen vernünftigen Denkens auf den wesentlichen Staat, so unterscheiden wir 1. den Denker, der den Staat vernünftigerweise als wesentlich denkt, 2. den Herrscher, der nach Gründen des Besonnenen und Einsichtigen den Staat lenken soll, und 3. den Bürger, der sich dem besonnenen Gebot des Herschers oder Staatsmannes zu fügen hat. Ist nun dem reinen Denken die Aufgabe gestellt, den Gegensatz von Einsichtigen und Einsichtslosen, d. h. von Herrschern und Beherrschten zu überwinden, so ist das nur so denkbar, daß es beide auf seinen Standort des vernünftigen Denkens zieht, beide besonnen und einsichtig macht, so daß jeder durch Erkenntnis seines Wesensgesetzes sich selbst und andere zu leiten vermag. Der Staat würde jetzt, so gedacht, eine Gemeinschaft vieler darstellen, die alle mit Bewußtsein der Gründe ihres besonderen Tuns an ihrem begrenzten Orte tätig und tugendsam, d. h. schöpferisch sind und sich zu einer Totalität bewußten Lebens ergänzen. Jeder einzelne hätte an dieser oder jener Seinsweise mehr oder weniger Anteil, der Staat aber als Gemeinschaft vieler würde das totale Subjekt darstellen, das das „Selbst" (das Gesetz unseres Wesens) verwirklicht, und der Staat wäre in der Tat das realisierte System der Vernunft, das reale und ideale Selbst. Der Staat als Repräsentant der Vernunft, als Vernunftwesen organisiert nunmehr die Seinsweisen und ihre Werkmeister; er ist in jedem Bürger ohne Unterschied als schöpferisches vernünftiges Tun wirksam.

Derjenige Staat entspricht also dem Ideal, in welchem alle Glieder bezüglich ihrer besondern Aufgabe vernünftig sind und tätig an ihrem

Platze an dem Aufbau und Zusammenschluß aller Wirklichkeiten mitzuwirken vermögen. Diese vernünftige Mitarbeit geschieht aber nur aus Gründen, d. h. mit Bewußtsein der besonderen und gemeinsamen Aufgaben: sie setzt Wissen und Besonnenheit voraus, um gemäß dem Wesen des Selbst und nach Vorschrift des Gesetzes des Ichs totales Sein zu schaffen. Solche Besonnenheit aller im Staate würde Selbständigkeit jedes einzelnen bedeuten, denn jeder Bürger wäre in der Lage, die transzendentale Freiheit zu nutzen und nach dem Vorbilde der notwendigen Denkhandlung sich jede besondere Seinsweise oder auch alle in ihrer Beziehung aufzubauen und zu begründen.

Diese Selbständigkeit aller im idealen Staate ist zugleich allgemeine Freiheit. Im idealen Staate, der dem Vorbild der Vernunft entspricht, ist jeder Bürger frei, d. h. er ist immer Subjekt nach Maßgabe der Vernunft, und alles Objekt ist nur durch seine Vernünftigkeit und durch seine Tat. Die freien Bürger, die besonnen tätig sind, vermögen nicht in Widerspruch zu geraten, denn alles Tun ist durch Einsicht und Kenntnis des Urbildes geregelt; sie können nicht anders als vernünftig handeln, da sie sich mit der schöpferischen Vernunft identifizieren. Das Ideal des Staates fordert Einigkeit aller im Grunde der Vernunft.

Wo aber Freiheit, Selbständigkeit und Einigkeit herrscht, da fällt der Gegensatz von Herrschern und Beherrschten fort, denn jeder ist Herrscher wie die Vernunft selbst. Es braucht niemandem ein Gesetz vorgeschrieben zu werden, alle Legalität ist reine Moralität geworden, und diese macht jeglichen Zwang überflüssig, weil jeder sich selbst unter das Gesetz stellt. Es gibt keine Besten und keinen Besten, keine Tugendsamen, keine Verpflichteten und keine Gesitteten mehr, alle sind schlechthin vernünftige schöpferische Subjekte, die in lebendiger Gestaltung die verknüpften Seinsweisen ständig erneuern und Freiheit und Einigkeit in Wirklichkeit darstellen.

Dieser besonnene Staat als Ganzes betrachtet ist das wirkliche Selbst, der konkrete Begriff des Ichs, das Selbst am ewigen Werke der Welt, soweit sie wahr, d. h. für das vernünftige Subjekt ist. Es ist der Staat der Philosophen, denn jeder einzelne ist hier mit Wissen tugendsam, jeder ist tätig nach Maßgabe des reinen Gedankens; ist auch der einzelne an seinen besonderen Ort gestellt, so sind doch alle einheitlich bestrebt, die totale Vernunft zu realisieren, und jeder will für sich tugendsam und wissend zugleich sein. In diesem Vernunftstaate besteht der Sache nach kein Gegensatz mehr von Individuum und Staat, denn der Staat ist die totale vernünftige Persönlichkeit,

die alle Vernunftzwecke verwirklicht. Nur mit Bezug auf die Erfüllung der Totalität ist der Staat zum Unterschied vom Bürger die absolute Vernunft, der Bürger im Gegensatz zum Staat Teilhaber an der Vernunft.

Dieser Vernunftstaat hat nicht mehr eine besondere Form, er ist nicht Demokratie, nicht Aristokratie, Oligarchie, Republik oder Monarchie; er ist eben ohne Herrscher und Beherrschte, er ist absolut frei und selbstständig, und alle sind mit Bezug auf ihre vernünftige Aktivität absolut gleich. In diesem Vernunftstaate ist die absolute Idee des Einen — Gott —, der überstaatliche Monarch, der die Einheit aller vernünftigen Subjekte begründet. Die Vernunftzwecke haben Sachwalter, und zu ihnen rechnet sich jeder einzelne Bürger, denn sie alle sind auf Grund ihrer besonnenen Tätigkeit, als Philosophen, zur Mitarbeit berufen.

Dieses Ideal des Staates ist niemals erscheinende Tatsächlichkeit, trotzdem ist dieses Ideal wirklich, aber es ist transzendent. Es muß als Organisation der Vernunft, als philosophischer Staat dem Staatsmann vorschweben als ewiges unerreichbares aber wirkliches Ziel. Es ist dieses Ideal nicht „der Eine", sondern die Entfaltung des Einen in einem System einheitlicher Subjektivität. So ist der Widerspruch aufgehoben, der zwischen dem Ideal der Sittlichkeit und der Gemeinschaft, zwischen Herrschern und Beherrschten bestand. Dieser Staat bleibt ewig Idee, aber auch diese Idee ist real, ein Ziel, das wir uns setzen, um zur Vollendung zu gelangen, auch wenn dieses wirkliche Ziel immer vor unseren Schritten entweicht. Der Gegensatz von Herrschern und Beherrschten wird immer bleiben, die Formen der Staaten werden wechseln — aber das Ideal des Staates, der vernünftige Staat, bleibt als reale Idee unveränderlich und beständig.

Dritter Teil: Rechtsphilosophie

40. Kapitel: Das rechtsphilosophische Problem

Wenn der Richter als Kenner und Verwalter des Rechts vom Gerichtshof kommt und dem sinnenden Philosophen begegnet, so wird er ihn fragen, ob er sich auch mit der Wahrheit des Rechts beschäftigt habe und was er darüber zu sagen wisse. Wenn ihm darauf entgegnet wird, daß der Begriff des Rechts sich nicht darstellen lasse,

ohne über das System der Ethik Klarheit zu besitzen, und dieses wiederum ein System der Philosophie voraussetze, so wird er es vielleicht als eine Ausrede ansehen und den weltfremden Grübler bemitleiden, der sich die Sache so umständlich macht, erschwert und zögert, das notwendigste Problem einmal anzupacken. Der Rechtskenner wird sich deshalb zu den Anhängern bestimmter philosophischer Schulen mit mehr Erfolg wenden, die im Besitze fertiger Grundauffassungen und Methoden sind, die ein System der Ethik aus ihrer Schule überkommen haben und daher das Problem des Rechts ohne Zaudern anpacken und durch ein logisches Prinzip erklären, das die Methode der Rechtswissenschaft beleuchtet, aber die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit des Rechts nicht trifft.

Die Wahrheit des Rechts aufweisen heißt die Gegenständlichkeit der Rechtswissenschaft, die Rechtswirklichkeit aus dem Vernunftgrunde ableiten, denn der Philosoph muß beweisen können, daß ein Sein, mit welchem der Jurist, der Gesetzgeber, der Richter sich beschäftigt, notwendig gedacht werden müsse, d. h. in Wirklichkeit und wahrhaft sei. Läßt sich die Realität des Rechtsseins nicht beweisen, so beruht die Wissenschaft vom Recht auf Täuschung, so ist der Anspruch des Rechtskenners, etwas zu wissen, eitel. Diese Rechtswirklichkeit, die notwendig gedacht werden kann und muß, ist das Rechtssein in der Form seines Begriffs, es ist eine begrifflich klar gedachte Wirklichkeit des Rechts. Dem Juristen, der ständig in Rechtssachen arbeitet, ist es nicht zweifelhaft, daß es eine solche Realität gibt oder doch geben sollte, ja ihm erscheint das ganze Leben der Menschen in dieser einen Beziehung betrachtet werden zu müssen; er sieht alles unter diesem Gesichtspunkt des Rechts. Im Gegensatz zu ihm wird ein Gelehrter der Mathematik oder ein Sprachforscher, der die stille Arbeit liebt, weniger überzeugt sein, daß das Recht eine notwendige Realität besitze, an der der Mensch teilhaben müsse. Er wird sich vielmehr bekreuzigen, sobald er von Rechtssachen hört, und nur den einen Wunsch haben, mit diesen Dingen nie etwas zu tun zu bekommen. Solcher Wunsch mag ihm erfüllt werden; aber sobald dem Gelehrten seine Muße und Existenz gestört wird, weiß er mit einemmal, daß es ein wirkliches Recht gibt, und der Jurist sieht lächelnd ihn zum Gerichtshof eilen.

Um diese Wirklichkeit des Rechts handelt es sich hier (nicht um formal logische Voraussetzungen der Rechtswissenschaft), und es wäre aufzuzeigen, welche Bedeutung, d. h. welche Beziehung diese besondere Sphäre des Lebens zu allen übrigen Gegen-

ständen des Wissens hat. Würde der Philosoph seinerseits jetzt den Juristen fragen: wo ist der Gegenstand deines Wissens, deiner Rechtswirklichkeit gelegen, d. h. wie verhält sich der Gegenstand des Rechts zu anderen Seinsweisen, wie Natur, Kunst und Moral, die Objekt eines Wissens zu werden vermögen — so wird er genötigt sein, sich selbst nach einer Ethik als Begründung moralischen Seins, nach einem System der Philosophie, als Ableitung aller Gegenständlichkeiten, umzusehen. Er muß uns sagen können, wenn er sich seiner besonderen Aufgabe in der Welt, im Leben, im Staate bewußt und klar zu sein beanspruchen will, wie sich das Recht zu natürlichen Ansprüchen, zur Totalität unseres Wesens und zur Gemeinschaft der Menschen verhält.

Beide, Jurist und Philosoph, werden nunmehr vereint die Rechtswirklichkeit aus Gründen der Vernunft abzuleiten versuchen, sie an ihren Ort innerhalb des Systems einstellen und den Begriff des Rechts entwickeln, indem sie sich über das Problem und die Aufgabe zu einigen suchen. Der Rechtsgelehrte wird um so lieber solchen Vorschlag annehmen, je reformbedürftiger ihm das positive Recht und das Rechtsleben erscheint. Denn zum Aufbau eines neuen positiven Rechtssatzes gehört die Einsicht in das Wesen des Rechts, d. h. eine Erkenntnis seines konkreten Begriffs. Die Wissenschaft, die bloß das Gedächtnis für alle geltenden Rechtssätze der Gegenwart und Vergangenheit ausbildet, bewirkt eine bloße Wissenshäufung, und als solche ist sie dem Leben gegenüber, das neue echte Formen verlangt, ohnmächtig und hilflos. Die Wissenschaft aber, die nicht Totes behalten, sondern lebendiges Wissen schaffen will, die braucht das Wissen historischer und geltender Rechtssätze zwar nicht zu vernachlässigen, aber sie sucht doch den Wandel des Wissensstoffes durch Erkenntnis des zeitlosen konkreten Begriffs als Wissensgegenstand zu überwinden. Es entsteht jetzt der Wettstreit zwischen Richter und Philosoph, in die Sphäre des Rechts, in das Problem der Rechtsphilosophie einzuführen, um zu zeigen, wie sich dem Denkenden aus Frage und Antwort, d. h. aus dem dialektischen Prinzip die Rechtswirklichkeit aufbaut.

Da wir uns hier am Schluß eines systematischen Grundrisses der Philosophie befinden, so haben wir anläßlich des Problems des Rechts nicht nötig, von vorn zu beginnen und das System im allgemeinen, die ethischen Grundlagen im besonderen zu wiederholen; beide liegen in diesem Buche vor. Wir haben die begrenzte Aufgabe, innerhalb der abgeleiteten subjektiven Wirklichkeit wollender Menschen den Begriff des Rechts als eine neue Form dieses ethischen Seins abzuleiten. Die Staatsphilosophie hat es versucht, die einzelnen wesen-

haften Subjekte durch Ergänzung zu gemeinsamen Zwecken der Sittlichkeit und zur Totalität zusammenzuschließen, als Einheit zu begreifen, die zur Realisierung unseres Wesens notwendig ist. Diesen Staat bauten wir aus seinen Elementen auf und beleuchteten alle Beziehungen dieses Staates zu den Individuen, zu seinen Elementen Volk und Nation und suchten seine mögliche und seine ideale Form zu bestimmen. Der tatsächliche Staat war notwendig im Vergleich zu seinem Ideal unvollkommen, sein Ideal war ihm zur unendlichen Bemühung aufgegeben. Viele Staatsformen sind denkbar, und auf mannigfache Weise sind Staaten wirklich, die sich alle in verschiedenen Zeitläuften um die Vollendung bemühen und im historischen Raum aufeinanderstoßen. Betrachtet man jetzt die Gemeinschaft der Staaten und macht diese zum Problem, so wird der Staat zum Individuum, und wir bauen jetzt noch einmal eine Gemeinschaft aus einzelnen auf, die als Individuen nach Totalität und Vollendung streben. Dieses Verhältnis einzelner Individuen (hier waren Staaten damit gemeint) zu einer Gemeinschaft ist aber schon innerhalb des Staates selbst gegeben. Die Frage, wie das Verhältnis einzelner Individuen zueinander zu denken sei, wird nicht erst hinsichtlich der Beziehung der Staaten zueinander, sondern schon mit Bezug auf das Verhältnis der Bürger im Staate zu stellen sein. Bezeichnen wir dasjenige Gesetz, das die Beziehung der Individuen zu regeln hat, vorläufig als das „Recht“, so ergibt sich die Aufgabe, die geregelte Wirklichkeit der ethischen Individuen abzuleiten. Die Staatsphilosophie ging über diese Regelung der Beziehungen einzelner deshalb hinweg, weil sie den Begriff des Staates von dem Ideal der Sittlichkeit ableitete und deshalb nur die Notwendigkeit des Zusammenschlusses in der Gemeinschaft, d. h. die Wirklichkeit des Staates in Betracht zog. Hier in der Rechtsphilosophie bewegen wir uns in derselben ethischen Seinssphäre, wie in der Moral- und Staatsphilosophie, aber wir suchen aus den einzelnen Individuen eine Gemeinschaft als Rechtsstaat zu gewinnen und die Beziehungen seiner Glieder zu regeln, während wir dort nur das Verhältnis des Ganzen zum einzelnen in Betracht zogen. Die Rechtsphilosophie ist das Korrelat der Staatsphilosophie, und beide ergänzen und bedingen sich. Welches Problem von beiden den Vorrang hat und voranzustellen sei, ist nicht auszumachen, da es im System zeitloser Denkhandlungen ein Vor oder Nach, ein Früher oder Später nicht gibt.

Die Frage, die hier an das reine vernünftige Denken gestellt wird, lautet: Wie ist eine Regelung der Individuen untereinander in

einer Rechtsgemeinschaft zu denken? Individuen und Staaten sind als ethische Charaktere in ihrer Haltung betrachtet immer besondere Verwirklichungen des Ideals der Sittlichkeit und als solche im einzelnen und ganzen notwendig ungleich. Sie wären nur dann absolut gleich, wenn jedermann ein verwirklichtes Ideal bedeutete. Aber selbst in diesem Falle wäre die Beziehung aller einzelnen totalen Subjekte und das Verhältnis vollkommener Staaten zu regeln, da alle als freie Wesen sich auf der Erde einschränken müßten. Mit solcher Regelung und Einschränkung der Freiheit haben wir es aber nicht zu tun, da die Menschen und Staaten nicht frei sind, sondern frei sein wollen. Das Gesetz, das die Beziehungen regelt, ist daher nicht eine Einschränkung der Freiheit, sondern eine Anleitung zur Freiheit und Selbständigkeit. Die Frage lautet daher: Wie ist eine Regelung der Beziehungen einzelner Individuen und Staaten zu denken, damit Freiheit im ganzen, d. h. Friede und Selbständigkeit aller und jedes verwirklicht werden kann? Freiheit ist immer Aufgabe, nie Besitz. Der einzelne sollte frei sein, und er sucht in der Gemeinschaft dieses Ziel gemeinsam zu erreichen. Das Problem des Rechts sucht eine denkbare Verbindung ungleicher und unfreier ethischer Personen zwecks Verwirklichung der Freiheit.

Lassen wir das Staatenrecht erst einmal beiseite und betrachten wir ausschließlich die Beziehungen der Subjekte in der ethischen Sphäre untereinander. Das vernünftige Denken kann dem Nachdenkenden sagen, wie die Beziehungen in der angegebenen Absicht geregelt werden sollen.

Das ist die Frage, die der Gesetzgeber, will er besonnen sein, mit dem Philosophen an die Vernunft stellt. Sie entsteht aus dem Gegensatz und Widerspruch der Menschen untereinander. Die Antwort soll also diesen Widerspruch versöhnen und ausgleichen und damit die ethische Wirklichkeit auf bestimmte neue Weise verbunden und geregelt denken, und diese bestimmte Weise des Gedankens ist der Begriff, der der Rechtswissenschaft einen Gegenstand anbietet. Dieser Gegenstand ist eine unter bestimmten Gesichtspunkten denknotwendige Wirklichkeit, begründbare Gegenständlichkeit des Rechts, die wir mit dem Juristen suchen und spekulativ ableiten wollen. Prinzip und Methode der Rechtsphilosophie bleiben dialektisch. Die Frage erwächst aus dem Widerspruch im ethischen Sein, die Antwort soll diesen realen Gegensatz aufheben und damit dem ethischen Sein eine neue Form geben.

Die Spekulation bietet also hier nicht leere logische Begriffe als lebensfremde Antwort an, sondern wir erwarten nunmehr aus der

Hand der Spekulation die im ganzen des Systems eingeordnete, in ihrem besonderen Wesen bestimmte und innerhalb der ethischen Sphäre klar abgegrenzte Wirklichkeit des Rechts in der Form des Rechtsbegriffs.

41. Kapitel: Rechtswirklichkeit und Rechtsbegriff

Um die Frage nach dem Gegenstand des Rechts beantworten zu können, müssen wir uns über das zufällige Rechtsleben erheben, mit der erlebbaren Tatsachensphäre der Rechtspraxis völlig brechen, um vom Standpunkt der Reflektion und Spekulation aus uns selbst erst als rechtliche Person produktiv synthetisch zu denken. Wir suchen uns selbst in der Rechtssphäre, d. h. als rechtlich seiend, nach Maßgabe der Vernunft zu bestimmen und somit unser Rechtssein zu konstituieren. Wir wollen durch solche rein gedachte Rechtswirklichkeit dasjenige Maß gewinnen, das uns bei der Rückkehr in die Praxis und ihre Tatsachen eine Kritik der bestehenden Rechtsformen und einen Wegweiser zur Neugestaltung der geltenden Rechtssätze nach Einsicht in die Sache der Tat gewähren kann.

Die Rechtsphilosophie ist nicht etwa befugt, ein positives Rechtsgesetz aufzustellen, das mit seinen besonderen Bestimmungen allgemeine und dauernde Gültigkeit zu beanspruchen hätte, sondern sie sucht einen konkreten Begriff abzuleiten, der für jegliche Rechtsschöpfung als maßgebend angesehen werden kann. Denn nur diejenige Wirklichkeit ist in Wahrheit rechtlich geordnet, die in der Form dieses Begriffs gedacht werden kann.

Soweit gehen wir wohl mit allen Rechtsphilosophen einig, — nur daß wir keine Wissenschaft vom Recht oder die Tatsache des Rechts voraussetzen, sondern allein durch die Ungleichartigkeit der ethischen Personen angeregt, diese Gegensätzlichkeit als vernünftige Wesen einheitlich und geregelt denken wollen, so daß der Widerspruch sich aufhebt. Nicht analytisch, sondern synthetisch suchen wir die Tatsache des Rechts als Sache der Tat zu gewinnen. Wir richten spekulativ den Blick ausdrücklich auf die einzelnen und nicht wie bei der Staatsphilosophie auf die durch das Ideal der Sittlichkeit geforderte Totalität. Hier handelt es sich nicht um die Frage der Verwirklichungsmöglichkeit des Ideals, sondern um die Bindung einzelner, um die Ordnung ihrer Beziehungen zum Zweck der Sittlichkeit. Wir gehen also gerade in umgekehrter Richtung vor, um aus der Mannigfaltigkeit der ethischen Personen eine Gemeinschaft zu gewinnen, wobei wir es offen lassen müssen, ob wir zu demselben Gemeinschaftsbegriff kommen

wie oben in der Staatsphilosophie oder nicht, ob der Rechtsstaat sich mit dem politischen Staat deckt. Die Materie, die hier zu verknüpfen ist und als einheitlicher Gegenstand erkannt werden soll, ist die gleiche wie dort, nur ihre Verknüpfung geschieht unter anderen Gesichtspunkten, so daß auch die neue Sphäre vielleicht andere Wesensmerkmale erhalten wird.

Das reine Denken soll den Aufbau aus dieser Materie einzelner Personen vollziehen, und es gilt, die Funktion der schöpferischen Erkenntnis und das Geschehen in schöpferischem Geiste zu beobachten und davon Rechenschaft zu geben. Wir befinden uns noch innerhalb der ethischen Wirklichkeit, die von der Funktion des Wollens gesetzt wurde, indem das reine Denken den Menschen (die anschaulichen Subjekte) nach seinem eigenen Vorbild unter einem eigenen selbstgesetzten Gesetz stehend „will". Nur mit dem subjektiven Begriff des Willens kann die anschauliche Materie als eine Einheit subjektiven Seins begriffen und gedacht werden, mithin als tätige und unter eigenen, aber zugleich allgemeinen Gesetzen stehende Wesen. Diese Erkenntnisfunktion und dieser subjektive Begriff einheitlichen Willens bleibt das Charakteristische der Erkenntnistat, aus der auch hier die geregelte Bindung der einzelnen abgeleitet werden kann, nur daß diese schöpferische Tätigkeit hier in sich selbst dreifach gegliedert erscheint.

Beim Aufbau des Staates war es deutlich geworden, daß die Vereinheitlichung der Erkenntnis sich auch auf die Elemente und ihre Synthese in der moralischen Wirklichkeit bezog; Natur und Empfindungswelt forderten die Vereinheitlichung in Volk und Nation, und erst ihre Synthese ergab den Begriff des Staates, der der Natürlichkeit und Individualität Rechnung zu tragen hatte. Auch die einzelnen Individuen, die hier durch Recht gebunden werden sollen, sind als Rechtspersonen nur auf Grund eines Systems von Seinsweisen zu begreifen. Wir können also den Willen, der die einzelnen für sich in ihrer Unterschiedlichkeit überwinden und als Einheitlichkeit erkennen will, auch in drei Willensfunktionen zerlegen; das reine Denken will die einzelnen als individuelle Empfindung, als Natur und als moralische Wesen, d. h. der einzelne ist nur, soweit seine Individualität, seine natürliche Existenz und seine eigene moralische Wesenheit spekulativ begründet und somit berechtigt ist. Die Berechtigung der einzelnen zu *sein* ist dreifacher Art und jede einzelne Seinsweise hat ihren Grund in der Vernunft. Wir haben also *ein Recht* sowohl als Individuum in der Empfindung, wie auch als Naturwesen und endlich als freie

moralische Wesen zu sein und können den berechtigten Anspruch erheben, dieses mannigfache Sein auf seine besondere Weise zu erhalten. Dieses Recht hat jeder einzelne, soweit er sich zur Vernunft bekennt, und in dieser Beziehung sind alle Personen ohne Unterschied und Widerspruch gleich, so daß auf Grund solcher Überwindung aller Gegensätze eine Bindung und Einheit der einzelnen denkbar wird, die der ethischen Sphäre eine neue Form und damit einen neuen Begriff gibt.

Das reine Denken hat das ethische Sein aus Grundsein und natürlicher Anlage und Entwicklung aufgebaut und durch Überwindung des Gegensatzes von Gesetz und Freiheit den Menschen in eine eigene, ihm eigentümliche Wesenssphäre der Moral erhoben, in der er unter einem eigenen, aber doch allgemeinen Gesetz steht. Da der Gegensatz von Natur und Individualität in dieser Synthese beharrte, so forderte beides auch im Staate, als einer Form der ethischen Wirklichkeit, Berücksichtigung; Volk und Nation waren Elemente des Staates. Die einzelnen sind ebenfalls mit diesen elementaren Ansprüchen zu denken, und die Spekulation, die die einzelnen Menschen vereinheitlicht und in ihren Beziehungen geregelt erkennen will, hat diese verschiedenen Ansprüche, deren Begründung nun keinerlei Beweis mehr nötig hat, als berechtigt zu setzen und sie zu ordnen, d. h. die Rechtswirklichkeit als den Gegenstand der Rechtswissenschaft spekulativ und schöpferisch zu entwickeln. Das reine vernünftige Denken zieht zu diesem Zweck das Gemeinsame in Betracht und setzt die einzelnen bezüglich ihres gleichen dreifachen Anspruches, mithin unter ein allgemeines Recht als Begriff und Ordnung der Beziehung. Nach Lösung dieser Aufgabe bin ich erst, wie jeder andere, unter den Begriff berechtigten Willens gesetzt und durch ihn begriffen, mithin seiend in einer besonderen Sphäre des Rechts. In dieser neuen Wirklichkeit habe ich und alle anderen ethischen Personen Rechte, die allen Menschen gleich sind, wodurch eine Bindung unterschiedlicher Personen denkbar und notwendig, d. h. wirklich wird. Das Recht ist derjenige Begriff, durch den das Zusammenleben einzelner unterschiedener Personen einheitlich geregelt werden kann.

Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das Einsicht in seine Natur besitzt, also mit Bewußtsein lebt, und deshalb ist er das einzige Naturwesen, das Anspruch erhebt zu leben, und ein Recht hat zu sein. Dieses Recht ist nicht aus der Natursphäre zu entnehmen, sonst hätten die Tiere dieses Recht auch, und wir hätten unsere Haustiere zu respektieren, wie unser Gesinde; sondern das Recht auf natürliches Dasein ergibt sich erst aus der Unterordnung der Existenz unter das moralische Gesetz die Tugend, die auf Wissen beruht, führte zur Erkenntnis des

moralischen Gesetzes. Dem Tier ist diese Einsicht versagt, es lebt nur der Gattung, es ordnet die Existenz und die Art nicht einem selbstgesetzten Gesetz unter. Das Tier ist auch nicht individuelle Empfindung, es lebt nur in der blinden Natürlichkeit, jedes ist nur ein Fall seiner Gattung, während der Mensch in seiner eigenen Welt zu leben vermag und als Schöpfer einer solchen Welt Ansprüche stellt, die das Tier nicht kennt. Der Mensch setzt sich endlich vernünftige Zwecke und fordert Schutz für sein Wollen; solcher Rechtsanspruch gründet sich auf das Wissen von seinem Wesen, auf ein tätiges Erkennen jener Zwecke. Um sich als Teilhaber der Rechtssphäre zu begreifen, Rechtsperson wirklich und in Wahrheit zu sein, muß man alle Seinsweisen zu begründen vermögen, um den Grund zu besitzen, auf den man seine dreifachen Seinsrechte stützt. Erst dann ist man wahrhaft Teilhaber dieser neuen Lebensform, hat man ein Recht in dreifacher Beziehung, Seinsansprüche zu stellen und in geregelten Beziehungen mit anderen zu leben.

Das Recht als Begriff setzt sich aus drei Momenten zusammen (d. h. mit Bezug auf drei Seinsweisen werden Rechtsansprüche gestellt), und diese Rechtsmomente stehen in dialektischer Verknüpfung, von denen das dritte Moment die beiden ersten als seine gegensätzlichen Elemente umschließt und aufhebt. Durch den Begriff des Rechts wird Grundsein, Natur und Moral zu einer einheitlichen höchsten Stufe subjektiven Seins erhoben, auf der Freiheit und Gleichheit zu herrschen vermag. Führen wir diese drei Momente kurz aus:

Jeder einzelne ist ein Objekt der Anschauung und lebt dem Begriff der Gestalt entsprechend in seiner besonderen Welt als Individuum. Jeder einzelne hat Grund zu solchem Sein, er macht den berechtigten Anspruch auf diese seine eigene Empfindungswelt. Vom Standpunkt des reinen Denkens aus muß dieses Recht anerkannt werden, denn von hier aus wurde ja das Sein der einzelnen begründet. Es wird damit der einzelne notwendig als berechtigt erkannt, seine eigene Individualwelt zu bauen und zu besitzen, und die Ungleichheit, die gerade mit Bezug auf die unendliche Mannigfaltigkeit der Monaden sich ergab, weicht einer Gleichheit der Ansprüche, die in der Beziehung der einzelnen nicht bloß ein „Lebenlassen" als Forderung aufstellt, sondern eine Achtung vor dem Andersartigen bedeutet. Die Beziehung einzelner zueinander mit Bezug auf das Element des Grundseins läßt sich spekulativ nur als die gegenseitige Anerkennung der Individualität erkennen, und damit stellt sich dem Rechtsbegriff ein erstes Moment als Thesis ein, das, isoliert betrachtet, besagt: Jeder einzelne hat in

der Beziehung zu anderen ein Anrecht auf individuelle Empfindung, und da dieses Recht gegenseitig ist, so bedeutet es Anerkennung und Achtung des andersartigen Individuums. Diese beiden sind somit elementare Regeln, welche die Beziehungen der ethischen Personen zunächst nur mit Bezug auf das Element des Grundseins ordnen.

Nun ist aber der Mensch nicht nur individuelles Gefühl, er ist auch in der allgemeinen Natur, und hier, wo er unter allgemeinen Gesetzen und Notwendigkeiten lebt, scheint eine Regelung der Beziehung überflüssig; in Wahrheit ist sie hier noch notwendiger als im Grundsein. Denn in keiner Seinsweise ist der Mensch rücksichtsloser und einer Regelung der Beziehungen abgeneigter, als in bezug auf seine natürliche Existenz. Jeder Mensch will leben, und er kennt keinen Spaß, wenn dieses Recht geschmälert wird. Allzuoft wird dieses Rechtsmoment aus dem Zusammenhange des Rechtsbegriffs herausgerissen und seine Unterordnung und Einordnung vergessen. Im ganzen betrachtet hat der ethische Mensch ein Anrecht auf Erhaltung seines Daseins, und da jeder einzelne dieses Recht fordert, so liegt in diesem elementaren Rechtsmoment der gegenseitige Wille des Lebenlassens, die gegenseitige Rücksicht, so zu leben, daß des anderen Existenz nicht benachteiligt wird. Es wird durch eine Bindung rein selbstischer und natürlicher Art erreicht, die bei Tieren gleicher Art selbstverständlich ist, nicht aber bei den zur Vernunft geborenen Menschen. Denn Fichte sagt mit Recht, des Menschen schlimmster Feind sei der Mensch. Bezeichnen wir diesen elementaren Rechtsanspruch als das natürliche Recht, so besagt es: alle Menschen sind mit Bezug auf das natürliche Leben gleich berechtigt zu leben und auf gegenseitiger Anerkennung dieses Rechts zum Schutze ihres Lebens verbunden. Der Mensch ist unter diesem Rechtsmoment nicht als besonderes, sondern als allgemeines Wesen zu denken, und dieser Gegensatz besonderer Anerkennung und allgemeiner Verknüpfung wird aufgehoben in dem moralischen Sein, in welchem das besondere und allgemeine Gesetz sich zu einem Gesetz aus Freiheit vereint, das Existenz und Individualität in den Dienst der Sittlichkeit stellt.

Ist die Existenz unangefochten in der gegenseitigen Beziehung und die Besonderheit des anderen anerkannt, so steht nichts mehr im Wege, die Ziele gemeinsam zu stecken und sich im ethischen Sein, das Freiheit und Gesetz verknüpft, zur Erfüllung des allgemeinen aber selbstgesetzten Gesetzes zu verbinden. Sobald wir aber in dieser moralischen Sphäre die einzelnen setzen, so denken wir sie mit dem gegenseitigen Anspruch auf Moralität, wodurch eine neue Beziehung der

einzelnen gegeben wird. Jeder einzelne hat, sobald er sich zu dieser ethischen Sphäre bekennt, ein Recht, von anderen zu fordern, daß er sich dem gleichen Gesetz unterstelle und in Richtung auf das Gute tätig und tugendsam sei. Mit Bezug auf diesen Anspruch müssen alle Personen als gleichberechtigt gewollt und gedacht werden. In ihrer Beziehung zueinander werden alle Personen als Rechtspersonen gedacht, d. h. jeder verknüpft die Ansprüche auf Individualität und Existenz zu einem Anspruch auf Moralität, er fordert Unterordnung von Existenz und Individualität unter das Gesetz der Freiheit. Damit treten die moralischen Wesen in eine Sphäre ein, in der alle Unterschiede, Widersprüche und Gegensätze aufgehoben sind, da alle rechtlichen Personen in dreifacher Beziehung absolut gleichberechtigt gedacht werden müssen und somit an einer einheitlichen Rechtswirklichkeit teilhaben.

Diese Wirklichkeit des Rechts stellt eine neue Einheit aller Seinsweisen dar, in der die ethischen Personen unter einem Begriff stehen. Alle einzelnen sind durch den Begriff des Rechts verbunden, alle sind Rechtspersonen, denn sie haben vernünftigerweise ein Recht, zu leben, zu empfinden und zu handeln nach vernünftigen Gesetzen. Jeder hat ein Recht, vom anderen zu fordern, daß er diese Rechte anerkenne, selbst moralisch sei und dem Begriff des Rechts entspreche. Andernfalls ist der Widersacher des Rechts außerhalb der Rechtswirklichkeit, er ist von der Bindung ausgeschlossen, in der die einzelnen durch das Recht stehen.

Dieses Recht auf Moralität (als Komplex der elementaren Rechte) ist *das Urrecht* des Menschen. Auf dieses Urrecht gründet sich die *Rechtsgemeinschaft*, denn es wird eine Beziehung der einzelnen gefordert, die als gegenseitige Anerkennung der Ansprüche sich darstellt. Jeder fordert vom anderen Moralität und damit Unterordnung und Anerkennung der elementaren Seinsweisen.

Die Rechtswirklichkeit oder der Gegenstand des Rechts ist somit eine besondere Form der ethischen Wirklichkeit, welche die Menschen als ungleiche ethische Personen zu gleichberechtigten macht. Diese Gegenständlichkeit ist übersinnlich, da sie zum Bestande der ethischen Sphäre gehört und mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden kann. Sie bindet die Menschen mit ihren wesentlichen Ansprüchen zusammen. Der Rechtsbegriff gibt also der ethischen Seinsweise eine besondere und neue Form, indem der Begriff des Rechts — als Urrecht — alle einzelnen Individuen trotz ihrer Mannigfaltigkeit als gleichberechtigt setzt und dadurch alle Menschen in eine denknotwendige, d. h. wirkliche Seinsweise einstellt, die Gegenstand einer besonderen

Wissenschaft, eben der Rechtswissenschaft werden kann. Der Gegenstand ist in seiner Urform gedacht. Das Recht ist der konkrete Begriff, in dem ein subjektives gleiches Sein als Überwindung aller elementaren Gegensätze, aller bisher gewonnenen Seinsweisen denkbar wird. Der Jurist hat also doch recht, die ganze Welt unter dem Gesichtspunkte des Rechtes zu sehen, denn alle Wirklichkeiten sind in der Rechtssphäre enthalten.

Das Urrecht als konstante Urform dieser Wirklichkeit ist das lebendige dialektische Prinzip, aus welchem alle weiteren Formen des Rechts und damit die ganze mannigfaltige Rechtswirklichkeit sich ableiten lassen. Diese Entfaltung des Prinzips zeigt erst die Gegenständlichkeit der Rechtswissenschaft in ihrer Entwicklung in der ewigen Zeit und im historischen Raum. So kompliziert aber auch die Rechtsansprüche und die Beziehungen der Menschen untereinander in einer Zeit zu werden vermögen, immer wird sich die Gegenständlichkeit auf ihre Urform im Urrecht zurückführen lassen, in welchem Existenz, Individualität und Moral miteinander verknüpft sind zu einer subjektiven Wirklichkeit, in der alle Vernunftwesen wirklich sind.

Damit haben wir die Aufgabe erfüllt, die wir uns eingangs gestellt hatten. Wir haben spekulativ uns mit anderen als Rechtspersonen in einer Rechtswirklichkeit, im Begriff des Urrechts verknüpft gedacht, wodurch unsere gesamten Rechtsansprüche mit Bezug auf alle Wirklichkeitssphären eine Regelung und Bindung erfahren. Der Rechtsbegriff ist als konkreter Begriff, als Denkform einer ihrem Wesen nach eigenartigen Wirklichkeit abgeleitet, und wir können jetzt zur Erlebniswelt und den vermeintlichen Tatsachen zurückkehren und sie nunmehr nicht nur aus der schöpferischen Tat des Geistes, als Sache der Tat und als Wahrheit begründen, sondern wir vermögen zugleich mit Hilfe des konkreten Begriffs des Rechts sie kritisch zu erkennen. Das Rechtsleben muß sich nach beendeter Selbstbesinnung in seinem Wesen enthüllen, seine Gegenständlichkeit klar und begründet sich zeigen. Mit dem Begriff besitzen wir zugleich ein Maß und ein Kriterium, ob die erlebbare Rechtswirklichkeit wesentlich und wahrhaftig ist. Vor allem aber muß sich mit Hilfe des Urrechts als des Prinzips dieser Wirklichkeit eine Ordnung aller Rechtsformen und damit ein System des Rechts gewinnen lassen.

42. Kapitel: Das System des Rechts

Die abgeleitete Rechtswirklichkeit in der Form des Rechtsbegriffs muß notwendig gedacht werden: darin besteht ihre Wirklichkeit; ob sie

in der Erlebniswelt in der vernünftigen Form auch gefunden wird und als Norm das tatsächliche Rechtsleben beherrscht, das ist eine andere Frage, und die Klage: es gäbe kein Recht, keine Moral mehr, kann nur besagen, daß der Mensch die Besonnenheit verlor und seine Beziehungen zu den Menschen nicht mehr durch vernünftige Begriffe, sondern durch unvernünftige Neigungen regeln läßt. Das schönste Gesetzbuch kann kein Rechtssein vortäuschen. Es kommt darauf an, daß die vernünftige Regelung aller Ansprüche durch das Bewußtsein aller gestützt und als eigenes, d. h. dem Wesen zugehöriges Gebot erkannt werde. Der Gesetzgeber muß bei Richtern und Rechtspersonen ein solches allgemeines Rechtsbewußtsein voraussetzen, und dieses Bewußtsein, das auch Rechtsgefühl genannt wird, ist es, durch welches der Gegenstand des Rechts lebendig wird. Das Rechtsgefühl ist mehr als ein Wissen um das Recht, es ist das Vermögen des Individuums, aus sich das Recht als Lebensform konkret abzuleiten und in der Sphäre desselben tugendsam, d. h. schöpferisch zu sein. Die Rechtssätze sollen dem Rechtsgefühl entsprechen, heißt nichts anderes, als: die durch den Gesetzgeber aufgestellten Rechtssätze müssen derartig sein, daß jeder einzelne auf Grund seines produktiven Denkens zu keinem anderen Satz gekommen sein würde, als er im Gesetze steht. Der Richter hat den Rechtssatz in gleichem Sinne anzuwenden und auszulegen, er muß im Sinne der Vernunft, die der Gesetzgeber ja nur nachahmt, das geltende Recht auf das Leben anwenden; er muß daher ebenfalls teilhaben an der Tugend des Gesetzgebers, am Rechtsgefühl. Läßt schon der Schöpfer des Gesetzbuches die Einsicht in das Wesen des Rechts vermissen, so hat sein Gesetzeskodex keinen Wert, und man darf sich nicht wundern, daß es zur Förderung des Rechtsgefühls weder bei Richtern noch bei Rechtspersonen etwas beigetragen hat und die Anerkennung der Rechtswirklichkeit infolgedessen fehlt. Ist aber ein Rechtssatz aus dem Quell der Vernunft geschöpft, so teilt sich seine Lebendigkeit und Entwicklungsmöglichkeit dem Rechtsverwalter mit, und jeder Rechtsspruch wird auf Grund solchen Gesetzes als gerecht empfunden werden können, weil die Grundlagen und Prinzipien des Rechts auf allgemeine Zustimmung der Vernunftwesen rechnen können, da sie jedem Menschen immanent sind.

Man hat also, ehe man klagt, es gäbe kein Recht mehr, zu prüfen, wen die Schuld trifft, ob sie beim Gesetzgeber, dem Richter oder der Menge zu suchen ist.

Es gibt keine Seinssphäre, die so unpopulär ist, wie die Rechtswirklichkeit. Es gibt kein Gebiet der Kultur, das so stark ins Leben

eines jeden eingreift, und trotzdem im allgemeinen so fremd geblieben ist, wie das Recht. Moral, Kunst, Naturwissenschaft können für sich auf allgemeines Interesse rechnen; mit dem Recht beschäftigen sich ausschließlich Sachkenner und Spezialisten. Es liegt das daran, daß kein Gebiet seit der Gründung Roms eine solche Entwicklung erfahren hat und keines seinem Wesen nach, wie wir sahen, so kompliziert ist wie das Recht. Es ist vielfach zu einer Rechtstechnik in der Hand des Staates und seiner Beamten geworden; die autoritative Macht, die jeder Rechtssatz beansprucht, trägt ihr Teil dazu bei, es unbeliebt zu machen und der lebendigen Anteilnahme zu entrücken. Die reiche Gliederung, die das Recht erfuhr, läßt es als fast unmöglich erscheinen, das gesamte Gebiet zu überblicken, die Grundstruktur zu erkennen und alle Rechtssätze als geordnetes System aus einer Wurzel zu begreifen. Wie Goethe das unendliche Reich der Pflanzenformen zurückzuführen suchte auf eine Urpflanze, so muß der Philosoph in der Lage sein, die Urform des Rechts als „Urrecht" zu erblicken, und dieses Urrecht ist, wie jene Urpflanze, nicht eine Tatsache innerhalb der Genesis des Rechts, sondern sie ist die Idee, der Begriff des Rechts selbst, den wir oben spekulativ gewannen. Das System des Rechts und die ganze Breite der Rechtswirklichkeit ist aus diesem Prinzip abzuleiten und zu entwickeln. So kompliziert sich auch das Wissen vom Recht darstellen möge, so gelehrt diese Wissenschaft sich auch dem Laien gegenüber gebärden mag, jedes Vernunftwesen hat ein Recht, auch diese Form seines Lebens sich lebendig zu machen und sich seiner selbst als Rechtsperson und seiner geordneten Rechtswirklichkeit bewußt zu werden.

Der Rechtsphilosoph nimmt von vornherein eine ganz andere Stellung gegenüber dem System des Rechts ein, als der Historiker, der nicht dem Prinzip, sondern der Entwicklung in der Zeit nachgeht und sich frägt, wie es entstanden sei. Wenn diese Fragestellung sich auch in die Philosophie einschlich, wie etwa bei Rousseau, so ändert das nichts an dem Urteil, daß diese Fragestellung philosophisch falsch ist. Die Geschichte des Rechts kann gar nichts über die Einteilung und Ordnung der speziellen Rechtsgebiete aussagen, sie kann die philosophischen Antworten weder beweisen noch widerlegen, denn die Geschichte des Rechts hat gar nichts mit der zeitlosen Entfaltung des Begriffs vom Recht zu tun, höchstens nur soweit steht sie in Beziehung zu dieser, als die historische Entwicklung vielleicht durch ein Bewußtsein der Norm geleitet wurde. Der Philosoph geht darauf aus, an der Hand des Begriffs sich eine vernünftige Ordnung und

Einteilung zu entwickeln, wie sie im Prinzip des Urrechts dem Keime nach angelegt ist.

Die Ableitung des Systems des Rechts, das muß hier noch einmal wiederholt werden, kann sich nicht anmaßen, ein allgemeines Recht abzuleiten, das ein- für allemal zu gelten habe; der Philosoph ist nicht selbst Gesetzgeber und will es in diesem Sinne nicht sein. Sein System des Rechts kann nur einen normativen Grundriß geben, über welchem ein positives Recht sich aufrichten läßt. Nach Maßgabe dieses Grundrisses wird das besondere Gesetzbuch eine Ordnung innehalten, die Beziehungen seiner Rechtsgebiete einsehen und die Vollständigkeit beurteilen können. Das System des Rechts enthält eine Tafel konkreter Rechtsbegriffe, die innerhalb der Rechtswirklichkeit einzelne Kreise ziehen, die den Gegenstand besonderer Rechtswissenschaft ausmachen können. Die Einzelbegriffe des Rechts sind deshalb ebensowenig, wie der Gegenstand des Rechts selbst, abstrakte formale Gedanken, sondern Wirklichkeitsausschnitte, gewußte Gegenstände innerhalb der Rechtssphäre in ihrer geklärten Denkform. Aufgabe des Juristen bleibt es, dieses System des Rechts mit dem positiv geltenden Recht zu vergleichen und nach dem Stande der Rechtswissenschaft die vom Philosophen gelassenen Lücken zu bestimmen und zu fragen, wie dieses oder jenes tatsächliche Rechtsgebiet innerhalb des angedeuteten normativen Grundrisses seine Deutung und Einordnung erhält.

Das System des Rechts erhält durch die am Aufbau der Rechtswirklichkeit beteiligten Seinsweisen seine Haupteinteilung. Das aufgestellte Recht jeder Fassung hat den berechtigten vielfachen Seinsansprüchen der Personen Rechnung zu tragen, aber keine Rechtsbildung darf die elementaren Ansprüche gesondert betrachten, sondern jedes Rechtsgebiet ist Teil des Systems. Das ist der Grundgedanke jedes richtigen Rechts: Kein Rechtssatz darf für sich einem Seinsanspruch Rechnung tragen, ohne ihm durch Einstellung in das System der Rechte sein Maß gegeben zu haben. Dieses Maß ist die Unterordnung aller Rechtssätze unter das Ideal der Sittlichkeit. Die systematische Darstellung der Rechtsnormen wird deshalb den Blick auf das ganze synthetisch verknüpfte Sein des Rechts richten müssen, wenn sie daran geht, das Recht der individuellen Person zu entwickeln. Dieses normale Recht hat, abgesehen von seinen besonderen Erscheinungen in verschiedenen Kulturepochen, die Aufgabe, das Eigenste jedes Menschen, sein ursprüngliches und schöpferisches Empfinden, seine Individualität zu schützen, die ja aus der Vernunft ihre Vernünftigkeit schöpfte. Diese individuelle Empfindung ist die ästhetische Freiheit des Menschen, sie

fordert Schutz durch das Rechtsgesetz. Ist sie wahrhaft schöpferisch, so hat das Recht als „Urheberrecht" den vernünftigen Quell im Menschen zu behüten. Es gibt Rechte der Schöpferischen.

Diese Freiheit erhält im ganzen der Rechtswirklichkeit ihre Einschränkungen. So hat das Recht der individuellen Personen eine doppelte Seite: es schützt die wahrhaft Freien und bewahrt sie und andere zugleich vor Mißbrauch der Freiheit. Aber auch wo die Individualität nicht selbst als schöpferische Schutz fordert, bleibt ein eigenstes und individuelles Gefühl zu beachten, das gegenseitige Achtung verlangt, ja oft um so empfindlicher ist, je schwächer sich seine Wurzeln in der Vernunft verankern. Es bleibt dieser Rest der Freiheit achtenswert, weil er den Keim zu neuer Schöpferkraft in sich trägt. Auch diese Besonderheit fordert Anerkennung und gegenseitige Regelung. Jedermann weiß, wie jeder Stand sich seine Ehrengesetze schafft, da der Staat hier meist nicht selbständig eingreift und diesen Teil des Personenrechts vernachlässigt. Es gibt im System neben dem Urheberrecht ein Ehrenrecht, ein Recht, das den individuellen Ansprüchen des durchschnittlichen Menschen Rechnung trägt und das Besondere als Anlage zur Freiheit sorgfältig hütet. Die Stellung der Künstler würde durch solches Urheberrecht geregelt, und es wäre nicht nötig sie aus dem Staate zu verweisen, wenn dieses individuelle Personenrecht, das Recht der Freiheit und der Phantasie, das Recht zum Schutz der Ursprünglichkeit und der individuellen wahren Ehre, wenn dieses — sage ich — nach dem Ideal der Sittlichkeit gerichtet bliebe und die Unterordnung der elementaren Empfindung berücksichtigt und gefordert würde.

Viel komplizierter und mannigfacher ist derjenige Teil der Rechtswirklichkeit, der auf die Existenz, auf das natürliche Sein sich bezieht. Hier hat das Recht das Leben der Menschen, das Zusammenleben in den Familien zu schützen, für Unterhalt und gesunde Lebensführung zu sorgen, es hat alle Bemühungen zu regeln, die der einzelne und die Gemeinschaft zu solchem Zwecke unternehmen, kurz, dieses Rechtsgebiet umfaßt als Wirtschaftsrecht alle Maßnahmen, die der Staat in seiner inneren Politik unternahm, nur daß hier die rechtliche Bindung der einzelnen untereinander berücksichtigt wird.

Das Wirtschaftsrecht oder Vermögensrecht regelt die Gesamtheit der existenten Ansprüche und aller zu diesem Zweck unternommenen Maßnahmen. Es enthält das Recht der natürlichen Person. Die Regelung der gemeinsamen Bemühungen um Erhaltung der Existenz schafft eine Unmenge von Beziehungen der Bürger, die nicht unmittelbar auf Erhaltung des Daseins abzielen, aber aus dieser folgen.

Eigentumsrecht, Erbrecht, Familienrecht sind Erweiterungen des natürlichen Rechts, werden zusammengefaßt als Zivilrecht oder bürgerliches Recht, das sich in ein Sachenrecht und Personenrecht einteilen ließe. Das Sachenrecht betrifft alle dinglichen Ansprüche und die Regelung der zum Leben brauchbaren, um nicht zu sagen notwendigen Sachen. Das Personenrecht regelt die Rechte der zu gemeinsamer Lebensführung verbundenen Personen.

Individuelle und natürliche Ansprüche werden vereint berücksichtigt in denjenigen Rechtssätzen, die die Unterordnung und Harmonie von Anlage und Individuum bezwecken. Welches sind aber diese auf Erhaltung des moralischen Seins gerichteten Rechtsnormen? Welche Rechtsformen haben den Schutz der moralischen Personen im Auge, welche dienen unmittelbar dem Ideal der Sittlichkeit und der Tendenz zum Guten? Welche Rechtsformen sollen den Menschen zur Freiheit, d. h. zur Selbstgesetzgebung führen? Wir müssen solange fragen, weil das tatsächliche Rechtsleben diesen Sinn bestimmter Rechtssätze fast vergaß und dem moralischen Recht, das alle bisherigen Rechtsnormen umfaßt, einen Namen gab, der wenig an Freiheit, an Sittlichkeit, an den Zweck der Selbständigkeit gemahnt. Dasjenige Recht, das die Moral sichern soll, kann eine doppelte Aufgabe haben: es erkennt die Urrechte der Menschen an, es fördert sie durch Anleitung und Beförderung des Guten, und es sichert diejenigen, die das Gute wollen, gegen das Böse. In ersterer Beziehung könnte es das Güterecht heißen; es ist die positive Rechtsnorm, die zwischen den elementaren Rechtsansprüchen Einklang schafft und Natur und Anlage zu einem guten und tätigen Willen vereint. Die Anwendung dieses Rechts als Güteverfahren hätte ein Rechtsverfahren einzunehmen, so daß das Rechtsverfahren als Strafverfahren mit Zwang nur einen kleinen Teil behielte.

Jeder einzelne Mensch hat ein Recht auf die Förderung seines guten Willens. Die Gegenseitigkeit solcher Voraussetzungen ist das moralische Bindeglied vernünftiger Menschen. Die neue Rechtsnorm fordert ein *Friedensrecht*, und die größte Aufgabe des Gesetzgebers und Richters wird in der Handhabung und Ausgestaltung dahinzielender Rechtssätze bestehen müssen.

Schutz und Sicherung des Willens zum Guten bezweckt die Strafe. Die Regelung und Festsetzung der Strafen enthält das *Strafrecht* — unter diesem bloß das Negative andeutenden Titel ist bei uns das moralische Recht meist gefaßt. Es ist dieser Rechtsteil als eine Reaktion des Rechtsgefühls auf Vergehungen gegen das

Recht zu erklären. Alle Rechtssätze, gleichviel welche Sphäre sie berücksichtigen, schützen sich durch solche Strafen, die denjenigen treffen sollen, der die Normen nicht respektiert. Die Strafe hat zunächst den Zweck abzuschrecken, den Weg der Tugend abzuzäunen und gangbarer zu gestalten, als den Weg des Bösen. Sie hat den Zweck, die allgemeinen Seinsansprüche zu sichern. Sie ist in erster Linie Schutz, nicht Selbstzweck. Androhung der Strafe kann deshalb in vielen Fällen denselben Erfolg haben, wie die Strafe selbst. Sie kann aber auch den Willen zum Bösen bändigen, d. h. den Schlechten abhalten, Böses zu tun, soweit sein Wille böse und verstockt bleibt. Wendet sich aber die Gesinnung zum Guten, so hat die Strafe ihren Sinn verloren und läuft Gefahr, den Willen zur Tugend zu hindern; deshalb gebührt dem Richter vernünftigerweise Einblick und Überwachung des Strafvollzugs, um das Recht des Straferlasses zu üben, das mit dem Strafrecht notwendig sich verknüpft. Die Strafe als Vergeltung aufzufassen, ist widersinnig. Die Rechtsnorm steht in der Sphäre der Sittlichkeit, und der Richter als Verwalter der Norm hat nur das Gute im Auge, er soll den Menschen in die ethische Sphäre retten, aber ihn nicht hinausstoßen. Alle Richtertätigkeit und Richterpflicht bezweckt den Ausbau des moralischen Seins. Vergeltung und Rache sind weder vernünftige Begriffe, noch dienen sie der Absicht: Menschen für das moralische Sein zu gewinnen. Was besagt das Böse? Doch nur, daß ein Individuum an dem ethischen Sein nicht teil hat, nicht in der wesentlichen Sphäre der Menschen steht, sondern ihr entgegenwirkt. Will man den Menschen gewinnen, so versuche man ihn hineinzuziehen, aber stoße ihn nicht hinaus. Jeder hat als Vernunftwesen die Möglichkeit und die Freiheit, sich zum Guten zu wenden, in die subjektive Willenswelt mit der Tendenz zum Guten einzutreten oder zurückzukehren. Dieses Recht kann niemandem genommen werden, auch nicht dem Totschläger. Die Todesstrafe steht dem Richter und dem Rechte nicht zu, denn sie negiert die Freiheit.

Die Einteilung des Strafrechts ist auf dem Grundriß der voranstehenden Normen möglich, denn es schützt ja alle Regelungen der rechtlichen Beziehungen, aber es ist nur die eine, und zwar die negative Seite eines moralischen Rechts, dessen positive Seite das Friedens- und Güterecht ist. Beide zusammen dienen der Beförderung und Sicherung des guten moralischen Willens der Menschen untereinander und tragen den Ansprüchen des moralischen Seins Rechnung, das mit Berücksichtigung der Beziehungen einzelner Personen die Rechtssphäre ausmachte.

Aber damit ist das System der Rechtsnormen keineswegs erschöpft. Es handelt sich bei der Wirklichkeit des Rechts nicht nur um die Bindung einzelner Individuen, sondern auch um die Beziehungen größerer individueller Einheiten, von denen wir in der Rechtstheorie ausgingen. Hier wiederholen sich die voranstehenden elementaren Ansprüche und Rechtsnormen, nur sind sie auf die umfassenden Individuen bezogen.

Das Grundsein der Empfindung ergab in der Staatsphilosophie den Begriff der Nation. Die Nationen fordern gegenseitige Anerkennung und Sicherung ihrer Empfindungswelt und Ursprünglichkeit, und die Rechtsnorm, die dieser Forderung Genüge tut, ist das Recht der Nationen oder das internationale Recht. Dieses internationale Recht gewinnt dadurch eine besondere und eingeschränkte Bedeutung, die ihm einen klaren, nicht einen verschwommenen Sinn gibt. Für internationales Recht eintreten heißt deshalb nicht die eigene nationale Empfindung aufgeben, sondern im Gegenteil ist der Wunsch damit verknüpft, die Besonderheit der Nationen zu erhalten und gegenseitig sicherzustellen; die Beziehungen eigenartiger und schöpferischer Nationen sollen durch diese Rechtsnorm geregelt werden. Nicht eine Verwischung nationaler Anschauung ist bezweckt, sondern Scheidung zwecks Ordnung der Beziehungen des Mannigfaltigen und Besonderen. Die Ursprünglichkeit, der Stolz einheitlichen Empfindens der Menschenkreise, die Ehre nationaler Individualitäten wird durch die Rechtsnorm gewahrt. Auch hier hat sich das auf diese Norm gründende Rechtsgesetz in das System einzustellen und die Individualität der Sittlichkeit unterzuordnen.

Die Regelung der natürlichen Existenzansprüche mit Bezug auf die Einheit der Menschen ist Sache des Völkerrechts. Dieses regelt das natürliche Recht der Völker und ist somit seinem Begriff nach ein Weltwirtschaftsrecht. Die natürlichen Personen, für deren Forderung durch diesen Teil des Systems gesorgt wird, sind die natürlichen Einheiten der Menschheit: die Völker. Alle Völker machen bestimmte besondere Ansprüche, mögen sie im einzelnen auf noch so verschiedenen Entwicklungsstufen stehen und die Art und Weise, wie sie „natürlich" zu leben wünschen, noch so verschieden sein. Es verstößt gegen das Völkerrecht, wenn ein Volk das andere wirtschaftlich ausnutzt, seine besondere Natur mißachtet und damit seine natürliche und moralische Entwicklung hemmt. Ein in der natürlichen Entwicklung zurückgebliebenes Volk kann als Nation, d. h. mit Bezug auf seine Empfindungswelt viel höher stehen, als eine völkisch entwickeltere Einheit;

es fehlt ihm vielleicht nur an der sittlichen Einheit beider. Eine Unterwerfung solcher tieferstehender Völker ist nur in dem Sinne berechtigt, daß mit der Unterwerfung die Erziehung und Anleitung zur Sittlichkeit verbunden und beabsichtigt ist. Nationales Recht und Wirtschaftsrecht verknüpfen sich auch hier zu einem moralischen Recht, das den Ansprüchen des ethischen Seins, dem Urrecht der Staaten Rechnung tragen soll.

Wie die einzelnen Menschen, so hat jede ethische Einheit, wie sie im Staat verwirklicht sein sollte, ein Recht zu fordern, daß jede andere Staatseinheit ihre Elemente Volk und Nation der Verwirklichung vernünftiger Zwecke und des Ideals der Sittlichkeit unterordne. Unterwerfung der Völker und Nationen ist nur denkbar, wenn aus ihnen ein Staat, d. h. eine sittliche Gemeinschaft, gemacht werden soll. Das „Staatenrecht" — wie wir es hier, abweichend von der Rechtpraxis, nennen wollen — regelt daher die Ansprüche und Beziehungen der Staaten untereinander. Sind die Beziehungen von Staaten als ethischen Gemeinschaften geordnet, so ist eine Einigung auf Grund der gleichen vernünftigen Ziele leicht; nur der Staat hat den Vorrang unter den anderen, der moralisch höher steht, die übrigen in der Verwirklichung der Werte übertrifft. Ihr Kampf sollte nur im ethischen Wettstreit bestehen. Aber alle Staaten streben nur nach dem Ideal; sie sind im Kampf des Guten und Bösen begriffen; daher ist die Gewährung und Erfüllung ihres moralischen Rechts nicht gewährleistet, sondern muß verteidigt und geschützt werden durch Verständigung oder durch Krieg und strafenden Zwang. Das Staatenrecht hat als moralisches Recht auch eine positive und eine negative Seite. Es ist ein Recht auf gemeinsame Verwirklichung des sittlichen Ideals, ein Recht auf Frieden und gegenseitige Güte und Nachsicht; es gewährt negativ ein Recht auf Schutz und Abwehr des übelwollenden Nachbars und ist in diesem Sinne ein Strafrecht, das nicht Böses vergilt, sondern zum Guten zurückführen soll. Wer aber tritt für dieses Staatenrecht ein? Wer ist Verwalter des Völkerrechts, Hüter der internationalen Achtung und Verteidiger und Vollzieher des Strafrechts? Wer schlichtet die Gegensätze dieser vielfachen und in sich verknüpften Ansprüche? Innerhalb des Staates bot sich der Staat selbst als Hüter des Rechts an, aber schon dort war er nur bemüht, die rechtliche Bindung als Ideal zu erreichen. Hier, wo es sich um die Beziehungen der Staaten untereinander handelt, wird es zwar denkbar, daß die Staaten ihre Macht für das Recht einsetzen, aber es liegt ein Widerspruch darin, daß diejenigen das Recht verteidigen und aufstellen, die selbst rechtlich erst verbunden werden

sollen. Der Gegensatz von Staat und derjenigen Gemeinschaft, die auf Grund des Rechts sich bildet, wird immer deutlicher, und es bahnt sich ein neuer Gegensatz, ein neues Problem zur Auflösung an.

Bei der Erweiterung des Rechtssystems als Bindung größerer individueller Einheiten können wir bemerken, daß die Normen die Völker, Nationen und Staaten in ihren Beziehungen regeln sollen, nur eine quantitative Mehrung der Berechtigten ins Auge fassen und daß, wie schon beim Staat und seinem rechtlichen Zustand, hier zwischen Staatengemeinschaft und rechtlichem Staatenbund eine Kluft besteht. Es ist denkbar, daß innerhalb eines staatlichen Ganzen mehrere Nationen und Stämme zusammengeschlossen sind, so daß das internationale Recht schon innerhalb der staatlichen Grenzen seine Anwendung findet. In diesem Fall ist die rechtliche Beziehung zu anderen Nationen ein für diese Einheit nicht mehr zu regelndes Verhältnis; es würde dem schon im inneren ausgebildeten internationalen Rechtsgefühl auch gegenüber allen anderen Nationen eine Geltung einräumen. Dasselbe gilt für die natürlichen Einheiten und die Regelung des natürlichen Rechtes der Völker. Ein Staat als ethische Einheit kann Volksstämme von verschiedener Entwicklungsstufe beherbergen und schon in seiner Wirtschaftspolitik durch völkerrechtliche Normen geleitet werden, d. h. er kann die Beziehungen und Ansprüche seiner verschiedenen, ihm zugehörigen Volksstämme so zu regeln suchen, daß die Existenz jedes einzelnen gesichert bleibt. Die Weisheit, die im Inneren vor Gesetzgeberaufgaben gestellt war, wird sich selbstverständlich auch in der äußeren Politik für die wirtschaftliche Gleichberechtigung einsetzen und als Urheberin eines Völkerrechts ihren Wirkungskreis erweitern. Selbstverständlich bleiben alle diesbezüglichen Normen und ihre Erscheinungsformen in positiv geltenden Rechtssätzen in der wesentlichen Verbindung, sie bleiben dem Ideal der Sittlichkeit unterzuordnen; nur ist die Frage, ob der Staat, d. h. die ethische Einheit von Völkern und Nationen, als eine einzelne Gemeinschaft zum Zweck der Sittlichkeit als Sachwalter und Fürsprecher dieser Normen auftreten kann, ohne seine Besonderheit in der ethischen Wirklichkeit, die ihm notwendig zukommt, aufzugeben. Seine Aufgabe war doch Ergänzung der einzelnen zur Totalität des Wesens in Ausübung jedweder Tugend. Soweit der Staat ein Rechtsgesetz aufstellt, geschieht das, um Einheit der vernünftigen Zwecke durch Legalität, d. h. Gesetzeszwang, herzustellen. Im idealen Staate wird dieses Rechtsgesetz mit dem vernünftigen Bewußtsein und Rechtsgefühl übereinstimmen, im wirklichen Staat bleibt es bei dem Streben nach Vollkommenheit, bei dem guten Willen nach

Ausbildung des Wissens und bei der Absicht, innerhalb bestimmter Grenzen und in einer besonderen Staatsform das Mögliche zu erreichen. Dieser besondere Charakter eines Staates und seiner Begrenzung widerspricht der Allgemeinheit der rechtlichen Bindung und bei Entwicklung des Staatenrechts (so wie es hier von uns gefaßt wurde, nicht als Beziehung des Staates zu seinen Bürgern) erhebt sich das neue Problem des Rechtsstaates. Das Staatenrecht soll die Beziehungen der einzelnen Staaten untereinander regeln, dabei ergibt sich aber die Schwierigkeit, daß die rechtliche Bindung, die auf dem Rechtsgefühl der einzelnen sich gründete, schon über die Grenzen des besonderen Staates hinausstrebte und eine Gegensätzlichkeit von ethischen Gemeinschaften überhaupt nicht kennt. Die Gemeinschaft durch Recht scheint daher etwas anderes als die Gemeinschaft zum Zweck des Rechts und der Verwirklichung vernünftiger Zwecke und Ergänzung vernünftiger Totalität.

Die Frage lautet jetzt: Ist die durch das Recht bezweckte vernünftige Bindung der einzelnen identisch mit dem Staate, oder besteht hier ein denknotwendiger Gegensatz? Kann es ein Staatenrecht geben, d. h. eine geregelte Gemeinschaft der Staaten, oder negiert die Rechtsgemeinschaft die Existenz besonderer Staaten durch die Forderung eines allgemeinen Menschheitsstaates?

43. Kapitel: Der Rechtsstaat

Es gibt bestimmte Schlagwörter, die in der Geschichte der Menschheit eine gefährliche Rolle spielen, weil sie die Gemüter erregen, Leidenschaften wecken und alle Besonnenheit abzuwehren scheinen; würde die Einsicht die wahre Bedeutung dieser Schlagworte klären, so wäre der Zündstoff unschädlich gemacht. Zu solchen Wörtern gehörte „die Freiheit", dazu gehört auch „die Gleichberechtigung". Die Masse, der man diese Idole auf die roten Fahnen schreibt, fühlt ihre Triebe durch diese Versprechen gereizt, und jeder glaubt, das goldene Zeitalter des Glücks sei nahe. Vom Standort vernünftigen Denkens aus wird es zur Gewißheit, daß alle Menschen gleichberechtigt sind. Aber dieser Satz schließt ein System von Sätzen ein, und sein Inhalt und seine Bedeutung vermag vom blind erregten Gefühl nicht aufgenommen zu werden; nur dem Besonnenen sagt die Lehre von der Gleichberechtigung etwas Substantielles. Das Urrecht fordert Unterordnung der Naturtriebe und der Individualität, es gibt vor allen Dingen auch Aufgaben auf und fordert Tugend. Die

Menge hört vielleicht der Deutung zu, solange man vom Recht auf Existenz spricht; der Schluß der Deutung ist meist unbeliebt.

Aber auch für den philosophischen Begriff der Gleichberechtigung läßt sich die allgemeine Aufmerksamkeit gewinnen, wenn man betont, daß ein jeder Mensch zu gleichem Recht geboren und ein gleiches Urrecht als Vernunftwesen in sich trägt. Jeder Denkende vermag dieses Urrecht in seinem Inneren zu lesen, und dieses Recht ist es, das ihm höher stehen sollte als jedes von außen kommende Gebot. Damit wird der Stolz und die Neugierde jedes einzelnen geweckt, denn es wird ein Gegensatz damit zugestanden, an welchem der unzufriedenen Masse liegt: der Gegensatz vom Staat und Rechtsstaat, von äußerem und innerem Gesetz. Diese Frage hat sich schon verschiedentlich erhoben, ob die Gemeinschaft, welche durch den Rechtsbegriff aufgebaut wird, mit der Gemeinschaft des Staates zusammenfällt, oder ob hier in der Tat ein Gegensatz besteht, der nach Auflösung verlangt. Diese Frage soll uns in diesem Kapitel beschäftigen: Ist der Rechtsstaat mit dem politischen Staat identisch? Das Problem bezieht sich nicht auf Erscheinungen beider Begriffe, sondern auf ihren wahren Gegenstand, den konkreten Begriff.

Das Denken verbindet mit seiner Erkenntnisfunktion berechtigten Wollens die einzelnen Personen und regelt das Zusammenleben, Empfinden und Handeln durch Rechtssätze, die aus dem Wesen der Vernunft abgeleitet wurden. Das System der Rechtssätze entfaltete sich aus einer allen Menschen gemeinsamen Wurzel, der immanenten Vernunft, und die Verknüpfung der vernünftigen Wesen vollzieht sich organisch aus dem Prinzip des Urrechts. Die einzelnen sind somit immanent, d. h. ihrem Wesen nach, miteinander verknüpft, alle Formen solcher Rechtsgemeinschaft entspringen aus dem gleichen Selbst der Menschen, sie breiten sich wie die Äste und Blätter einer Baumkrone über der Erde aus und entfalten sich, fortgesetzt veraltetes Laub abstoßend und neue Knospen treibend. Das Zwingende und Zusammenhaltende des Rechtsstaates liegt allein in der lebendig sich entfaltenden Kraft des Ganzen, in der Vernünftigkeit der Rechtsregeln. Jeder Bürger des Rechtsstaates trägt die Gesetzestafeln in seinen Gedanken, er ist selbst Gesetzgeber, sobald er den Quell der Vernunft anschlägt und auf die Stimme der Vernunft aufmerksam lauscht. Der Gesetzgeber schafft Gesetze im Namen des Staates, aber im Auftrage der Vernunft. Die Bindung der Menschen durch das vernünftige Recht ist eine Gemeinschaftsform, die unabhängig ist von zeitlich geltenden Rechtssätzen; der Rechtsstaat hängt davon ab, wie lebendig und rege sich das

Rechtsbewußtsein erweist. Er baut sich allein auf das Rechtsgefühl auf, und wir sahen schon früher, wie der Staat sich bemüht, seine Gesetze mit dem Rechtsgefühl in Einklang zu bringen, auf dessen Erziehung er selbst bedacht war. Der Rechtsstaat hat offenbar einen ganz anderen Wirklichkeitsgrad, er ist nicht gestützt auf eine äußere sichtbare Macht; er beruht nur auf der lebendigen Überzeugung, auf vernünftigen immanenten Gründen, er ist wirklich, sobald jemand diese Gründe anerkennt und ihre Normen in der Wirklichkeit für sich maßgebend sein läßt. Er verschwindet, sobald die Menschen aus wesensfremden Gründen äußere Gesetze vorziehen. Die Rechtsgemeinschaft ist der ideelle Zusammenschluß der einzelnen nach Maßgabe der Vernunft.

Vor allem aber hat der Rechtsstaat ein besonderes Merkmal: er ist einzig, d. h. es gibt nur einen Rechtsstaat, er ist nicht neben anderen, kann keine besondere Vereinheitlichung, weder bezüglich seiner Natur noch seiner Individualität, bedeuten, sondern er ist nur einer, weil seine Rechtssätze nur aus der allgemeinen Vernunft fließen. Der Rechtsstaat hat somit eine über alle Staaten, Völker und Nationen übergreifende Wirklichkeit auf Grund seiner einheitlichen Wurzel. Der Rechtsstaat kann nur als einer, aber zugleich in mehreren oder in allen Staaten gleichzeitig wirklich sein.

Im Gegensatz zum Rechtsstaat ist der politische Staat eine künstliche Bildung der ethischen Personen. Er baut sich aus der Höhe auf wie eine Kuppel über der Erde sich wölbt, um das Licht von oben (das Ideal der Sittlichkeit und des Einen) zu brechen und die Menschen zu beschatten. Dieser Kuppelbau stützt sich auf besondere Elemente, die besonderen Völker und Nationen; er hat die Absicht, die einzelnen Menschen zusammenzuschließen; die Macht und Autorität entlehnt er aus dem Ideal der Sittlichkeit, das Zusammenschluß und Ergänzung forderte. Der einzelne Mensch bewegt sich in dieser Gemeinschaft mit ganz anderen Gefühlen, er ist überbaut mit achtunggebietenden, zwingenden Gesetzen, die sich dem Bewußtsein der einzelnen aufdrängen, auch wenn diese Gesetze aus dem Wesen abgeleitet sind und deshalb die moralische Freiheit nicht gefährden. Der Mensch übertrug ja die Herrschaft über sich auf den Staat als Ganzes und auf seine Vertreter und Repräsentanten, die mit staatsbürgerlicher Tugend seinen Bau zu fördern suchten, aber es bleibt doch immer das Ganze, das in sich gefestigt und gestützt die Menschen unter ein Dach bringt und in seiner Wirtschafts- und Kulturpolitik den Ansprüchen der einzelnen zu genügen sucht, d. h. mit dem Rechtsstaat übereinzustimmen *sucht*. Jetzt wird der Unterschied und auch die Beziehung beider Gemeinschaftsbegriffe klar.

Der Rechtsstaat ist seinem Begriff nach die aus dem vernünftigen Bewußtsein des einzelnen sich lebendig erneuernde vernünftige und ideale Gemeinschaft; der politische Staat ist der wirkliche autoritative Staat, der in zeitlicher Bedingtheit auf Grund besonderer Elemente diesem Rechtsstaat zu entsprechen sucht. Beide sind wirklich, d. h. denknotwendig, aber gegensätzlich in der Bewegung, in ihrer Begründungsweise und in ihrem Wesensgrade. Der Staat organisiert die einzelnen zur Ergänzung, er ist ein Mittel, um die Vernunft zur Herrschaft zu bringen und das Bewußtsein vernünftiger Zwecke und Aufgaben zu wecken. Die Rechtsgemeinschaft wird auf vernünftiger allgemeiner Grundlage von den einzelnen aufgebaut; sie ist die freiwillige und doch notwendige Bindung, die sich der Mensch selbst auferlegt, weil sie ihm vernünftigerweise zukommt. Die Ordnung des Rechtsstaates ist jedem Menschen immanent, der politische Staat muß seine ungeschriebenen Gesetze respektieren. Es besteht ein Wettstreit zwischen beiden, und dieser Streit dreht sich immer um das inhaltsreiche und inhaltsschwere Wort „Gleichberechtigung", die in der Rechtsgemeinschaft ihre bindende Kraft bewies, somit nicht zersetzend, sondern bauend und zusammenfügend sich zeigte.

Der Unterschied zwischen Rechtsstaat und politischem Staat tritt besonders deutlich zutage, so bald man das Völkerrecht, internationales Recht oder Staatenrecht in Betracht zieht. Die Besonderheit der Staaten machte die Verknüpfung der Staatsindividuen notwendig und forderte nach dem Beispiel der inneren Ordnung eine Regelung der Beziehungen unter den Staaten und Völkern. Der Rechtsstaat, der die Beziehungen vernünftiger Wesen schlechthin regelt, kennt die Forderung eines Staatenrechts eigentlich nicht. Er verbindet die Menschen ungeachtet aller Besonderheit, er vereinigt alle Menschen zu gegenseitiger Anerkennung ihrer Eigenarten und Grenzen, ihrer natürlichen und individuellen Ansprüche, und stellt alle in eine geordnete, sittliche Tätigkeit ein. Er organisiert seine Bürger über die Grenzen einzelner Staaten hinaus und fordert Achtung und Anerkennung, Duldung und Hilfe, gemeinsame Tugend von allen Menschen und bereitet so den Boden für das umfassende metaphysische Gefühl der Menschheitsliebe. Wäre der Rechtsstaat in der Erscheinung einmal wirklich, so würde der besondere Staat als Mittel zur Sittlichkeit überflüssig; es ist Aufgabe des Staates, den Rechtsstaat wirklich zu machen, und damit hebt er sich selbst auf.

Nun aber ist die Verwirklichung des Rechtsstaates ein ewiges Ideal. Der einzelne Staat sucht in seiner Politik das Erreichbare

wirklich zu machen, und dieser sein Versuch bleibt immer ein besonderer und begrenzter Staat. Die mannigfaltigen Staaten sind besondere Erscheinungsformen des Rechtsstaates, und alle sind verbunden durch das gemeinsame Ziel eines die besonderen Staaten aufhebenden Vernunft- und Rechtsstaates, der alle einzelnen Individuen und individuellen Einheiten zu einem internationalen Völkerbund im Menschheitsstaate verknüpft. In diesem Ideal ist eine absolute Ordnung der Völker, Nationen und Staaten gedacht, so daß jedem die harmonische selbständige und freie Entfaltung seines Wesens und aller Seinsweisen gesichert bleiben soll. In diesem Menschheitsstaate herrscht die Freiheit als Selbständigkeit, kein wirtschaftliches Problem, keine verletzte Empfindung kann die Harmonie stören, denn sie sind überwundene Elemente dieses Begriffs der Rechtsgemeinschaft. In ihr herrscht absoluter Friede. Im übergreifenden Rechtsstaat gibt es Grenzen von Völkern, Nationen und Staaten nur insoweit, als alle diese besonderen Seinskreise sich vereinigen im Wettstreit um die Verwirklichung der sittlichen Freiheit.

Dieser Vereinigung durch Recht wirkt die mächtige Ergänzung zum Recht notwendig entgegen. Der politische Staat hat die Aufgabe, nach innen Autorität, nach außen Macht zu entfalten, um besonderes wirkliches Sein zu schützen und auszubauen. Er ist immer ein denknotwendiges Mittel, der besondere Verteidiger eines allgemeinen Rechtsgedankens und in dieser seiner Besonderheit und Unvollkommenheit liegt sein Abstand vom Rechtsstaate. Er mag sich die Aufgabe stellen, den wirtschaftlichen Völkerbund, die internationale Empfindungsgemeinschaft und einen Staatenbund zu verwirklichen; er kann das nur in seiner beschränkten Weise und — darin liegt das Tragische — durch Einsetzen seiner Macht gegenüber denjenigen, die der Freiheit widerstreben. Die Rechtsgemeinschaft ist nur denkmöglich auf Grund dieser Gegensätzlichkeit: durch Krieg. Gerade weil ein Staat den Frieden in einem Rechtsstaat der Menschheit will, muß er seine Macht, seine dreifache Existenz für diese Aufgabe zu opfern bereit sein. Allerdings ist solcher Krieg nur berechtigt, wenn er kein Element dieser Aufgabe isoliert, sondern wirtschaftliche und individuelle Ansprüche mit der Moral vereinigt. Der Krieg ist eine tragische Notwendigkeit der ewig unvollkommenen Menschheit. Im Rechtsstaat streben wir alle den ewigen Frieden an, aber dieses Streben fordert Einsatz aller Seinsweisen, Unterordnung der natürlichen Existenz, des individuellen Gefühls und der sittlichen Zwecke; der Krieg ist nichts anderes, als Ausübung des Staatenrechts als eines Strafrechts nach mißglücktem Versuch einer Verständigung gemäß dem Güterecht.

Das Staatenrecht hatte die Aufgabe, den Zustand zu verwirklichen und zu verallgemeinern, den der Rechtsstaat im Bewußtsein einzelner schon erreicht hat. In der Rechtsgemeinschaft ist die moralische Haltung der einzelnen und der staatlich Gebundenen schon erreicht, denn die gegenseitige Forderung der Moralität ist erfüllt, und es ist kein Strafgesetz mehr nötig, das Vergehen zu vergelten und zur Moralität zu erziehen braucht. In ihm herrscht Frieden. Die Staaten aber sind durch ihre besonderen Ansprüche, durch Betonung dieses oder jenes Elementes, natürlicher oder national übertriebener Ansprüche gehemmt, der vollen Gleichberechtigung zuzustimmen. Es bleibt immer ein Gegensatz von politischem Staat und Rechtsstaat, der nie zur Einheit kommt, aber es bleibt die Aufgabe des Geistes, auch diesen Widerspruch zu versöhnen und der Menschheit ein Ideal zu weisen, in welchem der Gegensatz überwunden gedacht wird; und dieses Ideal der Gerechtigkeit aufzuweisen bleibt im folgenden unsere Aufgabe.

44. Kapitel: Das Ideal der Gerechtigkeit

Der Rechtsstaat bezeichnet die immanente Rechtsordnung der einzelnen und aller. Er gründet sich auf das Rechtsgefühl. Er ist nur als Gegensatz zum politischen Staat, ja man könnte ihn als innere ideale Reaktion bezeichnen, die um so bewußter und wirklicher ist, je mehr das Rechtsgefühl durch äußere Gesetze gereizt wird, die dem Rechtsbewußtsein widersprechen. Was ist aber der eigentliche Realitätsunterschied dieser beiden Begriffe? Der Rechtsstaat ist wirklich durch seine Vernünftigkeit, er ist denknotwendig und selbstüberzeugend, ein aus der Vernunft gewachsenes System sich selbst regelnder Beziehungen im Recht. Der politische Staat ist eine totale Subjektivität des gemeinschaftlichen Willens zwecks Realisierung vernünftiger Zwecke. Er ist wirklich, sofern er diese Zwecke durchsetzt, d. h. durch seine Mächtigkeit. Diese Macht ist ein organisierter Begriff, der aus natürlichem und individuellem Lebenswillen sich zusammensetzt zu einem Machtwillen. Die Gegensätzlichkeit beider Begriffe, ihr Wirklichkeitsunterschied, läßt sich ausdrücken in dem Gegensatz und Problem von Macht und Recht.

Jeder Staat, ja jeder Mensch, der sich selbstbewußt entwickelt, hat das dunkle Gefühl, daß er zur Durchsetzung seiner vernünftigen Ziele und seines guten rechtlichen Willens einer Macht bedürfe, eben um sich durchzusetzen und seine Absichten zu realisieren. Der Mächtige realisiert aber erst etwas anderes, als sein Recht. Er will mit dem ersteren das zweite durchsetzen. Die Mächtigkeit bestimmt sich und ist

dadurch eine begrenzte und besondere. Es wird häufig eine unklare Beziehung zwischen beiden Begriffen behauptet, die aber nur selten völlig klargestellt worden ist. Zunächst herrscht bezüglich der Auffassung jedes einzelnen Begriffs die größte Dunkelheit.

Die Macht eines Staates, die sich nach innen auf seine Glieder bezieht, nennen wir die Autorität. Sie bezweckt die Vereinheitlichung und Ordnung aller Seinsweisen in der inneren Politik. Sie setzt sich für die einheitliche Empfindung der Bürger ein, sie widersetzt sich zerstörenden Einflüssen und wird nach innen um so wirkungsvoller mächtig sein, je mehr sie im Sinne der Nation die Einheit des nationalen Stils fördert und die Bemühungen der Künstler unterstützt. Diese besondere Autorität des Staates wird sichtbaren Ausdruck gewinnen und mit dem besonderen Recht zu korrespondieren Aussicht haben. Sie sucht schon in dieser elementaren Beziehung einen Ausgleich von autoritativer Macht und dem Recht der Bürger auf eigene Empfindung.

Deutlicher tritt die Autorität des Staates in wirtschaftlicher Beziehung zutage. Es genügt hier nicht der gute Wille der Gemeinschaft und ihrer Herrscher, sondern die einheitliche Absicht muß in der Lage sein, sich zu verwirklichen und die Ordnung der Arbeit und des Erwerbs durchzusetzen und damit den Ansprüchen zu genügen, die das Volk an den Staat stellt. So geschickt und mächtig auch sich der Staat auf diesem Gebiet erweist, er darf diese Autorität weder zugunsten der Herrschenden noch der Beherrschten ausnutzen und eine rein wirtschaftliche Macht kultivieren, denn die Autorität erhält ihre Weihe erst durch die Moral und das Maß. Alles Tun soll unter dem Gesetz der Sittlichkeit stehen und die Autorität ist dem Staat nur zum Schutz der Tugend gegeben.

Die Entfaltung der Macht nach innen steht auch unter dem allgemeinen Gesetz der Sittlichkeit, sie ist diesem gegenüber verantwortlich in jedem Akt, der auf die Autorität des Staates sich gründet. Die Mächtigkeit des Staates ist somit vernünftige ethische Anwendung seiner Autorität, und es ist ihr einziges Bestreben, den vernünftigen Ansprüchen der Bürger zu genügen. Der Staat versucht somit einen Ausgleich von Rechtsstaat und politischer Gemeinschaft, von Autorität und Recht in dreifacher Beziehung. Das Ziel oder das Ideal, das die totale Subjektivität des Staates sich damit setzt, ist die Synthesis von Rechtsstaat und Gemeinschaft: die Gerechtigkeit.

Das Problem von Macht und Recht wird aber nicht nur mit Bezug auf die innere Politik gestellt, sondern vor allem spielt es in der äußeren eine wichtige Rolle. Wir sehen die mächtigen Staaten

in der Welt nach ihrem Gutdünken das Recht handhaben; wir beneiden wohl auch die Mächtigen um diese Macht, anstatt uns zu besinnen, wie es denn eigentlich mit diesem Begriffspaar sich verhält und welche Aufgabe, welche Verpflichtung den mächtigen Staaten durch den ihnen immanenten Gegensatz auferlegt wird.

Derjenige Staat, der nach innen seine Autorität zur Realisierung der Gerechtigkeit verwendete, ist berechtigt, diese Macht auch nach außen zu entfalten; aber auch hier bedeutet sie ein dreifaches Eintreten für alle Seinsweisen. Die Macht eines Staates ist seinem Begriff entsprechend eine dreifache Bemühung. Der mächtige Staat hat nach außen für seine ihm eigene besondere Gefühlswelt einzutreten und die Einheit seiner Empfindung auszubreiten, wie das die Griechen, die Italiener, die Holländer, Spanier, Franzosen und auch wir Deutsche früher getan haben. Diese Mächtigkeit in ästhetischer Beziehung wird in der Regel wenig angefochten, und die Kämpfe, die solche Ausbreitung der Nationen begleiten, sind unblutig und spielen sich in den Seelen der Künstler ab. Diese Machtentfaltung und diese Kämpfe zielen auf eine Einheit aller Empfindungswelten ab, wie sie im Rechtsstaat wirklich ist. Wünscht jemand seinem Vaterlande Macht in der Welt, so denkt er gewöhnlich nicht an diese Seite der Mächtigkeit, ja er schämt sich ihrer vielleicht, denn es liegt in der menschlichen Schwäche begründet, daß ihr die Ausbreitung der wirtschaftlichen Macht weit bedeutsamer erscheint, daß sie meist allein mit dem Begriffe der Macht gemeint ist.

Gewiß vermag sich die innere autoritative Regelung der natürlichen Ansprüche auch nach außen zu richten und sich nach Übereinkunft mit anderen Staaten die notwendigen Nahrungsmittel, Rohstoffe und Naturkräfte zu sichern, aber die wirtschaftliche Macht darf sich nie allein breit machen, niemals ihre Einordnung vergessen. Ihr Ziel ist, das Notwendige zu beschaffen und die Rechtsansprüche zu befriedigen, die Existenz eines Volkes in der Art sicher zu stellen, daß dadurch die Lebensfähigkeit anderer nicht in Frage gestellt wird. Nur das Nötige ist Ziel dieser besonderen Macht, denn die Existenz ist ja nur ein Mittel zur Verwirklichung der Sittlichkeit. Wird aber dieses Machtstreben unvernünftigerweise isoliert, die Unterordnung dieses Machtstrebens außer acht gelassen, so stellt sich damit der mächtige Staat außerhalb des ethischen Seins, die Ausbreitung der Macht führt zu Konflikten mit Ansprüchen anderer Staaten, die vielleicht vernünftig oder gleich unmoralisch ihre Macht verwenden. Die Machtentfaltung führt leicht zum Kampf. Wird er nur für die Existenz in

natürlicher Hinsicht ausgefochten, so ist er unvernünftig und ein bloßer Streit natürlicher gieriger Geschöpfe. Gegenseitige Beschränkung auf das Notwendige und Gemeinsamkeit ethischer Ziele würden den Krieg überflüssig machen. Wird einem Staat das Notwendige streitig gemacht, so ist das Einsetzen seiner Macht für das Recht notwendig, und der Krieg ist berechtigt. Immer aber ist ein Krieg Zeugnis dafür, daß die Macht auf der einen oder anderen Seite mißbraucht wurde, vielleicht auch von beiden mißverstanden wurde.

Die wahre Macht verknüpft in sich alle drei Mächtigkeiten und wendet die nach innen geübte und ausgebildete Autorität auch nach außen in ihrer Politik an. Niemand braucht diese Weltmacht zu fürchten, denn ihr Ziel ist auch nach außen Übereinstimmung mit dem Rechtsstaat oder das Ideal der Gerechtigkeit. Nur derjenige Staat hat ein Recht, Weltmachtstellung zu beanspruchen und Weltpolitik zu treiben, der in seinem Inneren seine Autorität im Sinne der Gerechtigkeit nutzte und einen einheitlichen Rechtsstaat anstrebte. Wer den gerechten Staat besucht und das Leben seiner Bürger beobachtet, wird sich wünschen müssen, in diesem gerechten Staate zu leben; die Ausbreitung seiner Macht wird niemand fürchten. Ist aber ein Staat schon im Innern mit der Ausübung seiner Autorität unbeliebt, wie kann er hoffen, nach außen der Liebe der Menschen zu begegnen?

Die Macht ist somit ein in sich gegliederter, organisierter Begriff, der im Dienste der Sittlichkeit steht. Der mächtige Staat ist derjenige, der seine nach innen bewährte Autorität im Dienste der Gerechtigkeit nach außen geltend macht. In diesem Sinne soll jeder Staat sich Macht wünschen und erstreben, aber er muß dabei wissen, daß diese Macht eine Aufgabe enthält, die alle Aufgaben in sich schließt. Um diese Macht zu gewinnen, hat man zunächst mit sich selbst im eigenen Innern genug zu tun, — das gilt für den Staat, wie für den einzelnen Menschen. Erst müssen beide Herr über sich selbst sein, ehe sie sich anmaßen, ihre Macht auszubreiten und über andere zu herrschen. Die Macht ist deshalb nicht ein notwendiges Mittel, nicht ein Glücksgut, das dem einen zufällt, dem anderen nicht; wir können uns Macht erwerben, wir sind mächtig nur durch Erfüllung unserer Aufgaben.

Das Recht, das wir mit dieser gewünschten Macht durchsetzen wollen, ist ebenfalls meist ein unklarer Begriff. Jeder Schritt auf dem Wege zur Macht sollte ein Verlangen nach Erkenntnis des Rechts und ein Versuch sein, ihm zu genügen. *Das Recht ist das Regulativ der Mächtigkeit*, deren Streben ja nur darauf gerichtet war, den Rechtsansprüchen der Natur, Empfindung und

Moral zu genügen. Es bleibt daher beständig die Beziehung als Versuch eines Ausgleichs des Widerspruches gewahrt, und ohne hier auch das Recht noch einmal in seiner Organisiertheit zu entwickeln, können wir sagen, daß beide Begriffe, Macht und Recht, in ihrer vernünftigen Entwicklung auf ein und dasselbe Ideal der Gerechtigkeit zu sich bewegen. Die Macht sucht trotz aller Mannigfaltigkeit der Staaten auch eine Gemeinschaft der Staaten herzustellen, in welcher Rechtsstaat und Machtstaat sich versöhnen durch die Gerechtigkeit. Das Ideal der Gerechtigkeit ist eine Wirklichkeit, in der die politische und rechtliche Gemeinschaft sich vereinen, in der ein Ausgleich beider gedacht wird. Die Gerechtigkeit schließt den Mißbrauch der Macht und die Verkennung des Rechtes aus. Sie stellt durch harmonische Erfüllung aller Aufgaben selbst eine überzeugende Macht dar.

Der Gegensatz und seine Überwindung ist in jedem Individuum und in jeder Gemeinschaft immanent. Es gibt nicht hier Recht und dort Macht, nicht hier eine Rechtsgemeinschaft und dort einen mächtigen Staat, sondern der Konflikt ist in der Brust jedes einzelnen erst auszufechten, er macht das geistige Leben und jede historische Entwicklung aus. Macht und Recht ist also ein dialektisch notwendiger Gegensatz, der das Leben der Staaten ergreift und die ewige Unruhe erklärt, die in der Menschheit herrscht. *Es gibt keinen Willen zur Macht ohne den Willen zum Recht und damit zur Wahrheit.* Eine bloß natürliche Mächtigkeit ist eine eitle, vergängliche und unwesentliche Erscheinung, nach der zu streben dem Besonnenen nicht lohnen kann; eine bloß individuelle Macht und eine Wirkung durch eigene Individualität ist für sich nicht ein würdiges Ziel; wohl aber ist es erstrebenswert, beides zu verbinden durch ein machtvolles Eintreten für das Recht, um in allen seinen Einflüssen und Wirkungen den guten Willen zu üben: gerecht zu sein. Im Leben der Staaten bedeutet dieses Streben Verwirklichung des idealen Vernunftstaates, der die Menschheit im Frieden verknüpft. Für diese Gerechtigkeit gilt es bereit zu sein — zu jedem Opfer und zu jedem Kampf.

Vierter Teil: Geschichtsphilosophie

45. Kapitel: Das Problem der Geschichtsphilosophie

Die gegenwärtige Philosophie ist besonders stolz auf ihre neue Entdeckung des geschichtsphilosophischen Problems. Windelbands

Straßburger Rektoratsrede wird als die Geburtsstunde dieser Entdeckung angesehen. Mit diesem historischen Problem glaubt der Neukantianismus eine Lücke im Kantischen transzendentalen System auszufüllen, als wenn es die Kantianer Fichte und Hegel nie gegeben hätte. Ihre Antworten wurden übergangen, weil man in ihnen nur Epigonen sah, Kant selbst aber als reinen Transzendentallogiker aufgefaßt wissen wollte. Die Leistungen großer Historiker legten es in unserer Zeit den philosophischen Schulen nahe, die Philosophie, die auf die Beziehung zu den Wissenschaften so viel Wert legte und auf die Methodologie der exakten Naturwissenschaften, als ihr dankbarstes Gebiet, so viel Zeit verwendet hatte, möchte sich nun auch in Beziehung zu den Geisteswissenschaften und zur Geschichte setzen und die Wahrheit der Geschichte als eine Begründung und Theorie der Geschichtswissenschaften in einer Logik der Geschichte herausarbeiten. Da man in der Gegenwart aus eigenem Erleben wenig nötigende Probleme mitbrachte, so wurde die Anregung dankbar aufgenommen, und sie hat zu logischen Arbeiten geführt, deren rein formale Bedeutung nicht verkannt zu werden braucht. Aber es gilt von allen diesen Arbeiten, was Fichte in der Einleitung zu seiner Grundlage des Naturrechts sagt: „Es ist nichts leichter als mit Freiheit, und da, wo keine Denknotwendigkeit obwaltet, jede mögliche Bestimmung in seinem Geiste hervorzubringen, willkürlich ihn auf jede Weise, die ein anderer uns etwa angibt, handeln zu lassen; aber es ist nichts schwerer, als denselben im wirklichen, d. h. nach obigem, notwendigen Handeln oder wenn er in der Lage ist, daß er auf diese bestimmte Weise handeln muß, als handelnd zu bemerken. Das erstere Verfahren gibt Begriffe ohne Objekt, ein leeres Denken; nur auf die zweite Weise wird der Philosoph Zuschauer eines reellen Denken seines Geistes." Die Geschichtsphilosophie von heute hat sich vielfach als „leere Formularphilosophie" damit begnügt, nachzuweisen, daß man sich irgend etwas denken könne, ohne um das Objekt besorgt zu sein, und damit hat das formelle Denken auch in unserer Zeit „unbeschreiblich viel geschadet".

Es muß schon auffallen, daß die Gegenwart die geschichtsphilosophische Frage, die sich in unserem Grundriß als das Schlußkapitel des Systems herausstellt, zu lösen versucht, ehe noch alle Seinsweisen und Wirklichkeiten klargestellt und aus dem Wahrheitsgrunde abgeleitet wurden, aus denen sich die historische Welt zusammensetzt, daß sie ferner dieses Problem anpackt, ohne wenigstens die subjektive Wirklichkeit in einer Ethik ausgebaut zu haben. Fast könnte man die Denker beneiden, die, ohne sich über das Ganze im System der Wahrheit den

Kopf zu zerbrechen, an ein einzelnes Problem behaglich herantreten, um an ihm ihren Scharfsinn und ihre intellektuelle Begabung zu üben. Die Notwendigkeit eines Problems ist im Gegensatz zu solcher Liebhaber- und Schulbeschäftigung eine harte Not, ein schweres Schicksal. Das lebendige Problem der Geschichtsphilosophie steht gewiß auch in Beziehung zur Geschichtswissenschaft, denn es will ja den Gegenstand historischen Wissens bestimmen und begründen; aber es erwächst niemals aus des Historikers Anregung, sondern es entfaltet sich auf der Höhe des Systems, auf dem der Geist durch alle Stufen des Seins hindurch sich behauptet hat, als ein letzter Widerspruch und Gegensatz, den das reine Denken auflösen muß, um nicht im letzten Augenblick alles bisher Erreichte preisgeben zu müssen. Was bedeutet denn sonst die geschichtsphilosophische Frage? Es läßt sich doch nicht annehmen, daß jemand nach dem Zweck und Sinn des Hauses frägt, der nicht weiß, was ein Haus ist; hat er aber einen Begriff vom Hause und seiner Wirklichkeit, so ist seine Frage überflüssig. Gewöhnlich lassen wir es aber ruhig zu, daß nach dem Sinn der Weltgeschichte gefragt wird (und wir fragen selbst mit), ohne einen Begriff der *wirklichen* Geschichte zu haben. Die Beantwortung der Frage, was die Geschichte sei, wird uns auch über den Sinn der Weltgeschichte aufklären. Wir richten an das eigene vernünftige Denken die Frage, wie sich ihm die Geschichte als objektive Wirklichkeit, d. h. als denknotwendig darstellt, und wie es den Gegenstand der Geschichtswissenschaft konstituiere, die historische Welt als wahrhaft und wirklich setze. Wir sind begierig zu wissen, wie der Begriff und die gedankliche Form aussieht, in der ein reines vernünftiges Denken das Treiben und Ringen der unruhigen Menschheit denkt, um an diesem Begriff ein Maß für das Menschheitstun zu gewinnen.

Unser reines Denken wird durch dieses Verlangen nicht überrascht; es braucht nicht lange im leeren Raum zu suchen und sich umzusehen, wie es uns am bequemsten mit Ausflüchten und gelehrten (leeren) Begriffen zufriedenstelle, sondern es ist ja gerade mit Gegenständen beschäftigt, die ihm das Material anbieten, aus dem es uns die historische Welt begrifflich und konkret aufbauen kann. Die Spekulation hatte ja in den vorangehenden Abschnitten sich bemüht, die subjektive Wirklichkeit zu entwickeln, die doppelte lebendige Form des Staates und des Rechts in ihr abzugrenzen und zu zeigen, wie aus der Gegensätzlichkeit dieser beiden Mächte eine Bewegung in die ethische Sphäre kam. Diese ganze Fülle von Wirklichkeiten, die um der subjektiven Willenssphäre aufgehoben und vereinheitlicht war, ist der

konkrete Stoff, die Materie, aus dem der Gedanke seinen neuen Begriff formen kann. Er ist selbst gerade damit beschäftigt, diesen letzten Kampf und diese letzte dialektische Bewegung innerhalb der konkretesten und kompliziertesten Wirklichkeit zu beobachten und ihren Sinn zu verstehen. Das Problem von Macht und Recht hatte alles zu diesem einen Gegensatz zugespitzt, und jeder einzelne von diesen Begriffen führte alle Begriffe und Wirklichkeiten ins Feld, die er in sich schloß. Der Geist beobachtet nun zusammenschauend innerhalb der ethischen Seinsweise die Formen des Staates und des Rechts in einem ewigen Wettstreit, wodurch eine Unruhe entsteht, die jedem sich mitteilt, der als wesentlich in diese Wirklichkeit tritt und in ihr wirklich ist; diese Unruhe, dieser Widerstreit, dieser Gegensatz in unserem Wesen und in der ganzen ethischen Seinssphäre, sie sind es, die das geschichtsphilosophische Problem allein anregen und ausmachen. Die Frage lautet daher: wozu der Kampf von Macht und Recht, wozu der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit, wozu der Widerspruch von vernünftiger Überzeugung und realisierter Vernunft?

Die Frage wird somit auf Grund einer Anschauung gestellt, die ein Zusammenschauen aller Seinssphären bedeutet. Sie setzt voraus, daß wir uns bis zu dieser Stufe und letzten Gegensätzlichkeit produktiv denkend emporgearbeitet haben. Die geschichtsphilosophische Frage ist gar nicht denkbar ohne das voranstehende System, und es will uns scheinen, als hätte uns gar kein anderes Problem während der ganzen Arbeit vorgeschwebt und bis zu diesem Punkte der Untersuchung gelockt, als die Frage nach der Wahrheit und dem Sinn der Weltgeschichte. Aber so geht es in der Philosophie immer, jedes einzelne Problem scheint als das interessanteste, und auch die geschichtsphilosophische Frage wird uns fortführen zu einem neuen Problem, das ist das Problem der Religionsphilosophie.

Einen Begriff besitzen, eine Erkenntnis haben bedeutete für uns immer zugleich eine Teilnahme an dem wahrhaftigen Sein, denn alles Wissenwollen ist ein Streben nach bewußtem und beständigem Selbstsein. Jedes Problem der Philosophie betrifft uns selbst, ist Selbstbesinnung im schöpferischen Sinne gefaßt. Wer sich auf der letzten Stufe die Frage nach dem Begriff der Geschichte vorlegt, verlangt selbst nach Teilnahme am historischen Sein, er will selbst eine historische Persönlichkeit werden, d. h. in die wesentliche subjektive Sphäre selbst wissend sich erheben und damit auch die Unrast und den Kampf auf sich nehmen, der das Wesen dieses Seins ausmacht. Die Frage ist ihm daher Schicksalsfrage, nicht logische Spielerei: wie kannst du die Unruhe über-

winden, die dein Selbst bewegt, wie den Kampf ausfechten, der dein Wesen zerspaltet? Hier wird es vielleicht deutlich, was Denknotwendigkeit in diesem Falle bedeutet, und daß die Antwort, die die Vernunft uns geben soll, über unser Menschenschicksal entscheiden muß. Wir lesen die Struktur der Frage durch Anschauung unseres Selbst, das sich in dem entfalteten Bewußtsein langsam aus verschiedenen Seinsweisen organisiert und die Begriffe synthetisch aufgebaut hat, — durch Anschauung dieses unseres realisierten Ichs ab, und die begrifflichen Widersprüche, die das Problem erklären, sind zugleich Gegensätze in unserem neu gewonnenen Wesen. Daher kann die Frage nach dem Sinn der Geschichte nur demjenigen geklärt werden, der im Nachdenken der reinen schöpferischen Vernunft sich selbst — dem Wesensgesetz, das unser systematischer Grundriß aufzudecken sich bestrebte, entsprechend synthetisch baute und bildete; denn er allein trägt jetzt einen Gegensatz in sich und in seinen konkreten Gedanken von sich, der nach Auflösung verlangt. Mag es den Tatsachenmenschen auch höchst verwunderlich vorkommen, daß der Geschichtsphilosoph die Blicke von dem bunten Bilde der Weltgeschichte abzulenken sucht und in die Sphäre zeitlosen reinen Denkens hinleitet, so muß er doch zugeben, daß auch der umfassendste Sachkennerblick des Historikers niemals die Frage nach dem Begriff der Weltgeschichte zu beantworten vermochte. Nicht die Weltgeschichte in ihrem Wandel, sondern das zeitlose Wesen der Geschichte beobachten wir, und es ist keine Anmaßung zu sagen, daß in uns wahre Geschichte ihrem Wesen nach lebendig und wirklich ist, daß der Begriff der Geschichte aus unseren eigenen vernünftigen Gedanken abgeleitet werden muß.

Dieses reine Denken einer gegensätzlichen Welt der Subjekte gewährt uns zugleich durch Bewußtsein vom Sein Teilnahme am Sein; wir sind es selbst, die wir uns aus der Zeit in die zeitlose Gedankensphäre erheben, und uns dort für unser zeitlich bedingtes Streben eine wahre und echte Form suchen wollen, die uns zu wesentlichen, zu historischen Personen macht. Die Frage nach dem Begriff der Geschichte ist somit das Verlangen nach einer umfassenden und letzten Klärung des Menschheitslebens, ein allgemeines Verlangen nach ewigem selbständigem Sein, d. h. nach Wahrheit schlechthin.

46. Kapitel: Die historische Wirklichkeit und der Begriff der Geschichte

Es ist einer der bedeutungsvollsten und schönsten Momente im Leben, wenn dem Einzelnen die historische Wirklichkeit sich als wirklich, wie eine Aussicht nach mühsamem Aufstieg, auftut. Nicht wie ein

fernes Land, von dem Legenden und Chroniken erzählen, nicht als vergangene Zeit, in die Neugierde und Wissensdurst uns treiben, sondern als eine nahe und gegenwärtige reine Höhensphäre regt diese Welt unsere Willenskräfte an, rauscht sie mit ihrem Sturmwind uns Aufgaben ins Ohr, weckt sie Tatendurst und Kampfeslust. — Damit das alles aber nicht nur ein romantischer Traum sei, ein eitles Buhlen mit großen Zielen und flüchtigen Stunden, deshalb gilt es, diese Sphäre der Geschichte und des Weltgeschehens wirklich zu machen und in klaren Gedanken zu bannen. Unser Standort ist eindeutig bestimmt, von dem aus wir die neue Wirklichkeit entwickeln wollen. Den Romantikern war die Geschichte der Zufluchtsort, zu dem sie von der beklagenswerten Gegenwart sich flüchteten, ein weites buntes Land, das ihrem ahndenden Empfinden reichen Stoff bot; uns aber soll sie wirklich und bewußt, d. h. gegenwärtig werden, um darin zu handeln.

Die Spekulation wendet sich rückwärts und überschaut noch einmal die Entfaltung der ethischen Sphäre, die als eine dem Menschen eigentümliche Seinsweise ethische Charaktere, Staats- und Rechtsformen aufwies. Als Wollender überwand der Mensch seine existente Natur und Individualität, als einheitlich wollendes Wesen suchte er Ergänzung zwecks Realisation der Sittlichkeit, als rechtmäßig Wollender regelte er seine Beziehungen zu den anderen Menschen durch das Recht. In jeglicher Form: als Charakter, als Bürger und als Rechtsperson sah sich der Mensch genötigt, Aufgaben zu erfüllen, Ideale zu verwirklichen, sein vernünftiges Tun zu entfalten, um beständig in der ewigen Zeit zu sein. Freiheit und Tugend, Vernunftstaat und Gerechtigkeit waren ihm aufgegeben, und so befand sich alles in lebendiger Entwicklung, Formen schichteten sich auf Formen, eine geordnete Bewegung beherrschte die ganze Sphäre, deren Grundrhythmus als Kampf um Macht und Recht sich darstellten. Diese lebendige, vernünftige Bewegung erfaßt den Besonnenen, stellt ihn in ihren fortreißenden Strom und in die ewig kämpfende, ewig wirkende Welt der Geschichte ein.

Man kann als Historiker diese Wirklichkeit beschreiben, die Kämpfe darstellen, die Entwicklung des Staates und der Rechtsformen erzählen und das Leben der Charaktere schildern; man kann in diese Willenswelt selbst eintreten und an den Aufgaben als Tatmensch teilnehmen, und endlich besteht die Möglichkeit, die Geschichte zu deuten und ihre Wahrheit den beiden ersteren ins Bewußtsein heben. Dieses allein ist die Aufgabe des Philosophen. Der Philosoph deckt das schöpferische reine Denken in seiner notwendigen Folge und in allen seinen Momenten

auf, durch die die Geschichte erst als Wirklichkeit, d. h. als Gegenstand notwendig gedacht werden muß. Die Wahrheit der Geschichte und ihr Begriff enthält alle Denkhandlungen, die diese in sich zwiespältige umfassende subjektive Wirklichkeit schufen. Da bis zu dieser umfassenden Stufe der Geist alle seine Funktionen erschöpfte und alle seine Ideen entfaltete, so ist der Begriff der Geschichte der lebendige mit dem Objekt ringende Geist selbst. Die Geschichte offenbart die Tathandlungen des lebendigen Geistes in seiner ganzen Fülle. In der historischen Wirklichkeit wird das Ringen des Geistes mit der Welt zu einer geordneten, immanent notwendigen Schichtung von Wirklichkeiten — und diese eben nennen wir: Geschichte.

Der Begriff der historischen Wirklichkeit ist der bis zur Erfassung der gesamten subjektiven Wirklichkeit entfaltete Geist. Die historische Wirklichkeit kann nur in jenem System von Begriffen gedacht werden, das zum Aufbau der geordneten und wesenhaften subjektiven Seinsweise notwendig war. Da dieser Begriff selbst nur ein Streben des vernünftigen Willens bedeutete, der durch Ideale oder Güter: wie absolute Wissenschaft, Schönheit, das Gute, Gerechtigkeit — geleitet wurde, so stellt die Geschichte in ihrem Begriff das Ringen um Verwirklichung und Objektivierung der höchsten Güter und Werte dar. Will man die historische Wirklichkeit erkennen, so geschieht das nur durch Einsicht und mit Hilfe ihrer vernünftigen Denkform; will man sie bloß erfahren, so erlebt man das Chaos der Erscheinung, in welchem sich das Ringen nach absoluten Gütern bald versteckt, bald flüchtig auftaucht. Der Historiker bedarf des Begriffs, um Geschichte nicht nur zu erfahren, sondern zu erkennen; er muß den Gegenstand schauen und abgrenzen, ehe er davon berichtet.

Ehe wir noch im einzelnen die Formen dieser historischen Welt unterscheiden, müssen wir den Charakter dieser Wirklichkeit besonders im Gegensatz zu einer romantischen Auffassung hervorheben, denn der Vergleich mit einer anders begründeten Geschichtswirklichkeit macht den Charakter dieses begrifflich bestimmten historischen Seins deutlicher. Dem erlebenden romantischen Menschen (Herder) erscheint die Willenswelt mit allen ihren Schöpfungen in den Zusammenhang der Natur eingebettet zu sein. Das Menschengeschlecht als Ganzes ist die vornehmste Art natürlicher Geschöpfe, und ihr geistiges Tun gibt Anlaß, die Naturkraft in diesen seinen feinsten und entwickeltsten Äußerungen zu bewundern. Die Geschichte ist demnach für ihn das letzte und oberste Reich der Natur, in welchem die Naturkraft als Geist sich auswirkt, und Natur und Geschichte stehen in einem ur-

gründigen, und zwar naturhaften Zusammenhang, in welchem die Natur als Objekt das Fundament bildet und der Geist sich auf die Natur aufbaut. Die Geschichte wäre demnach eine Erscheinungsform der objektiven Ursubstanz und Urkraft, welche den natürlichen Kosmos auf geheimnisvolle Weise aufgebaut hat. Im Gegensatz zu solcher romantischen Geschichtsauffassung ergab sich uns die Geschichte als eine lebendige subjektive Willenswelt, die nicht aus dem Objekt, aus dem Nichts irgendwelche Kräfte ziehen kann, sondern gerade im Gegensatz zum Nichts, aus Trotz gegen ein vermeintes (und als eitel enthülltes) Objekt sich behauptet. Die Beziehung zur Natur ist für uns daher eine ganz andere. Diese historische Wirklichkeit ist nicht der Natur eingebettet, nicht ein letztes Gewächs natürlicher Kräfte, sondern die Natur ist erst eine im wollenden Subjekt begründete konkrete Form, so daß die Natur, soweit sie gewußt wird, im historischen Kosmos als Produkt des Geistes sich eingliedert, nicht umgekehrt. Das Wissen von der Natur in den Wissenschaften gehört selbst zur Geschichte.

In der historischen Welt hilft das Zutrauen zu einer blind wirkenden Urkraft nichts, und die Passivität, die aus solchem Glauben sich ergibt, zerstört und vernichtet ihren Bestand. Nur Aktivität, Selbstvertrauen und Selbstbehauptung schaffen diejenigen Formen, aus denen sich die subjektive Welt der Geschichte zusammensetzt. In ihr sucht der Geist Befreiung von der Herrschaft des Objekts, Selbständigkeit, in ihr sucht er gegen die Vergänglichkeit und ihren Wechsel sich zu behaupten und beständig und ewig zu sein. Das Geschehen, die zeitliche Abfolge, das In-Erscheinungtreten aller geistigen Formen, das spielt sich im Rahmen der Natur ab; der Gesetzgeber und Staatsmann, sie bauen ihre Formen in die Natur ein und verändern ein wenig die Oberfläche des natürlichen Planeten; ihre Werke werden zerstört durch Sintfluten und Erdbeben, ja — aber danach fragen wir gar nicht, wie die Erscheinungen der Geschichte zustande kommen und wie sie vergehen, sondern was sie ihrem Wesen nach sind. Die Geschichte kann in ihrem Wesen nur vom Standpunkt der Spekulation aus als vernünftig gedacht werden. Bei unserer Frage handelt es sich um den zeitlosen Begriff der Geschichte, nicht um ihren Wandel oder ihr Entstehen.

Was von uns als wesentliche Geschichtsgegenständlichkeit gedacht wird, ist nicht ein abstrakter, rationaler Begriff, sondern er ist die Wirklichkeit selbst in ihrem vernünftigen Begriff. Die Vernunft, das reine Denken hat notwendig das subjektive Sein in diesem Begriff

der Geschichte denken müssen, also das Streben: die Unruhe in Richtung auf eine ewige Ruhe als Ziel zu überwinden. Wir schauen die historische Welt besonnen an und verknüpfen mit dieser Anschauung das Bewußtsein der vernünftigen Gründe, durch die sie als Gegenstand besonderer Geisteswissenschaften uns wirklich ist. Und diese also begründete Wirklichkeit ergibt sich als eine durchgehende, in Bewegung und Kampf sich befindende subjektive Wirklichkeit, die in ewiger Entwicklung Formen entfaltet, in denen der Mensch als wahr und wahrhaft seiend leben will. Das Tier hat keine Geschichte, weil es diesen Trotz gegen die Natur nicht kennt, weil es die Passivität der Aktivität vorzieht, weil es sich von der blinden Notwendigkeit leiten läßt, gegen die der Mensch revoltiert. Die Geschichte ist eine einzige Revolution und Überwindung der Natur, eine vom selbstbewußten und freien Geist begründete und von ihm in ewiger Tat auszubauende Wirklichkeit, die der Historiker als Tatsächlichkeit schildert oder als Offenbarung des ringenden Geistes durchsichtig machen kann. Die Geschichte ist die Entfaltung unseres, uns vernünftigerweise zukommenden Wesens, die Ausbreitung unserer Herrschaft auf unserem Gestirn, das ohne unser Wesen ein Nichts ist.

Das Ich ist seinem Wesen nach gespalten und sein Leben durch die Unruhe bedingt, die der Gegensatz schafft. Das subjektive Moment ist das schöpferische Realisieren, das objektive Moment das entgegengesetzte, das realisiert wird. Die objektive Realität ist auf jeder Stufe die nichtige Macht, die sich dem zur ewigen Tat berechtigten Subjekt entgegenstellt und von ihm zwecks der Entwicklung verneint, aufgelöst und überwunden werden muß. Was das Ich aber denkt und in vernünftiger klarer Form aus sich entwickeln will, das fällt nicht zusammen mit dem, was es tätig zum Objekt macht, d. h. realisiert; das ist vielmehr sein Ideal. Im Bewußtsein steigen die Ideale der Schönheit, Wissenschaft, Sittlichkeit, des Vernunftstaates und der Gerechtigkeit auf, aber die Objektivationen, die vom Geiste gesetzten Wirklichkeiten und Gegenstände, die zeigen einen Abstand von diesen Idealen, und die Überwindung dieses Abstandes und Gegensatzes — sie kann von uns nicht absolut geleistet werden; sie wird gemäß den mannigfaltigen Idealen versucht und in einem letzten zusammenfassenden Ziel als denkbar, d. h. wirklich gesetzt, aber das Wesen der Geschichte besteht eben in der Unauflöslichkeit dieses Widerspruchs. Die Wirklichkeit der Geschichte *ist* durch diesen Zwiespalt, und sie selbst stellt sich dar als das ewige Fragen der Menschheit nach der Einheit dieses unauflöslichen Gegensatzes.

So bleibt die historische Welt zwiespältig, wie das Ich, sie bleibt der Schauplatz der Unruhe und der Kämpfe des Subjekts mit dem gegensätzlichen Objekt. Die Spuren, die von solchem historischen Ringen zeugen, die wirklich gewordenen Gegenstände und Zeugnisse solcher Realität, das ist im Gegensatz zur Historie die Kultur, die Werke der Kunst, Wissenschaft, Moral, Staats- und Rechtsformen umfaßt. Die Kultur ist somit ein Spiegel der lebendigen Geschichte, Moränen des ewig fließenden geschichtlichen Gletschers, in denen die Spuren der geistigen Kräfte sich abzeichnen.

Die Geschichte ist in Wirklichkeit das mit der Welt ringende und die Welt aufbauende Ich. Sie ist ein Abreißen und Aufbauen, ein Schichten der geistigen Formen, die der Historiker ausgräbt und rekonstruiert, der Philosoph in der zeitlosen Bewegung klarlegt. Das realisierte Objekt ist immer die Macht, die sich dem lebendigen und ewig sich erneuernden, ewig jungen Subjekt entgegenstellt, das realisierende Subjekt ist immer im Recht, es löst das objektive, ihm entgegenstehende nicht aus Übermut auf, sondern aus vernünftiger Lebendigkeit. Dieser Kampf des Rechtes und der realisierten objektiven Macht führt den Begriff der Geschichte auf den Urgegensatz zurück, der im Wesen des Ichs beharrt.

Geschichte der einzelnen und der Menschheit bedeutet daher Selbstentwicklung, Selbstbildung und Selbstkritik. Geschichte ist die ewige Kritik der vernünftigen Menschheit an ihrer objektiven Wirklichkeit. Nur derjenige Mensch ist eine historische Persönlichkeit, der an sich selbst Kritik zu üben vermag und sich selbst beständig aus dem schöpferischen Quell der Vernunft erneuert. Solcher Begriff der historischen Wirklichkeit lehnt alle Selbstüberschätzung ab, die den Romantiker kennzeichnet. Der Begriff der Geschichte weckt nicht Hoffnungen und Erwartungen, sondern den Willen zur Tat. Die Geschichte hat eine Urform im gespaltenen, auf sich sebst wirkenden Ich, aber dieser lebendige Keim entfaltet sich zum System geistiger Handlungen, deren Schauplatz und Erscheinung jene historische Tatsächlichkeit ist, die der Historiker im Auge hat. Seine Gegenständlichkeit gründet sich auf dieses System, und alles, was in subjektivem, vernünftig strebendem Tun seinen Grund hat, das gehört zur historischen Wirklichkeit. Wäre die Menschheit mit dem allgemeinen Subjekt des reinen vernünftigen Willens identisch, so wäre unsere Geschichte und ihre Wirklichkeit leicht zu erkennen. Aber wir streben nur nach der Freiheit der Vernunft; deshalb ist unsere Geschichte nur ein Verlangen nach eigenem Wesensgesetz, ein Freiheitsstreben, ein Ringen nach Unabhängigkeit und ein Kampf des Guten mit dem Bösen.

47. Kapitel: Das System der Geisteswissenschaften

Die historische Gegenständlichkeit, von der bis jetzt die Rede war, und das Wesen der Geschichte, das wir als ihren vernünftigen Begriff entwickelt haben, ist Sache der geistig schöpferischen Tat, mithin denknotwendig, also wirklich.

Die Entstehung dieser „Geschichte“ ist von uns nur als Ableitung ihres Begriffs verstanden worden. Es geht daher nicht an, wie es der an den Tatsachen der Erscheinungswelt hoffnungslos haftende Mensch immer wieder tut, zu fragen, wann denn die Geschichte begonnen habe, in welchem Moment der biologischen oder mechanischen Zeit die historische Zeit angebrochen sei. Den so Fragenden kann man mit der Antwort abfertigen, daß sie für ihn und für viele andere noch immer nicht begonnen habe, vielmehr erst anfange, wenn er sich aus der Zeit, innerhalb deren er frage, in die ewige Zeit der Geistesentwicklung der Geschichte sich eingestellt habe. Die historische Zeit ist bald rückläufig, bald vorwärts gerichtet, in ihr ist schlechterdings kein Anfang, sondern ein immer erneutes Eintreten in den Geist; sie fängt ewig an und hört ewig auf, sie gleicht nicht einer Linie, die sich fortsetzt, sondern den konzentrischen Kreisen und Ringen eines lebendigen Baumstammes, der aus dem innersten Mark und den tiefreichenden Wurzeln, d. h. aus einem gleichen lebendigen Anfang und Ursprung das Letzte immer und ewig neu schafft. Wer einen Anfang der Geschichte will, schaffe in sich die ewige Freiheit und baue sich den historischen Gegenstand auf, und er weiß dann genau, wann und wie die Historie begann, nämlich durch den ewigen zeitlosen Willen zum Geiste und seinen Idealen.

Die historische Welt ist aber nicht eine freischwebende Sphäre, die über der Natur sich erhebt wie ein Morgennebel, der bald entsteht, bald verschwindet, sondern sie ist durch dieses Ringen mit dem Objekt, durch ihr Schichten von objektiven Wirklichkeiten mit der Natur verwoben. Die Natur, von der wir Wissen haben können, ist aus der Tat des Geistes. Dadurch umschlingt die geschichtliche Welt die Natur; ebenso wie sie mit der geistig objektivierten Welt des Staates ringt, so widersetzt sie sich der erlebten mächtigen Natur, verneint die objektive Mächtigkeit dieser Natur und löst ihren Begriff im Fortschritt der Wissenschaft durch Erkenntnis ihrer Gesetze auf. Würde die Geschichte, d. h. die Entfaltung des Geistes am Objekt, das Schaffen des reinen Erdgeistes, aufhören, so wäre die Natur nicht länger ein Gegenstand des Wissens die Welt ginge für uns unter. Ebenso wie der Anfang, so

ist das Ende der Geschichte ein sinnloses Problem; denn die schöpferische Tat ist ewig, man kann nur fragen: Wie lange vermag der Mensch dieser reinen Schöpfertat nachzudenken, wie lange ist die Welt für uns? Auch über unsern Tod hinaus bleibt das Wesen der Geschichte, ihr Inbegriff als schöpferischer Grund aller Wirklichkeiten, bleiben Objektivationen als dem Geiste denknotwendig und wirklich. Diese Objektivationen als Produkt der schöpferischen Tat interessieren den Historiker, sie sind seine besonderen Gegenstände. Sie lassen sich unterscheiden nur nach Maßgabe ihres Grundes.

Der Historiker darf seinen Blick nicht nur auf der erscheinenden Tatsächlichkeit ruhen lassen, wenn er nach einer Übersicht und Ordnung seiner besonderen Gegenstände frägt; die erlebte oder überlieferte Tatsächlichkeit zeigt zufällige Gestalten der Wirklichkeit und zufällige Abgrenzungen und Formen in ihrem Bereich. Es müssen sich innerhalb der neugewonnenen Wirklichkeit die einzelnen Kreise bestimmen lassen, auf die sich die besonderen historischen Wissenschaften einschränken. Eine Darstellung dieser besonderen Gegenstände bedeutet die Ableitung des Systems der historischen Wissenschaften. Wir brauchen uns nicht um den Namen dieser Wissenschaften lange zu streiten, ob wir sie Kultur- oder Geisteswissenschaften nennen wollen; das ist im Vorangehenden schon entschieden. Die Geschichte ist die Entfaltung des Geistes am Objekt. Die Wissenschaften, die die einzelnen Entfaltungsmomente in ihrer Erscheinung beschreiben, sind daher Geisteswissenschaften zu nennen, während die Kulturwissenschaft sich auf die Objektivationen des Geistes beschränkt. Die Gefahr, daß die Psychologie zu solchen Geisteswissenschaften hinzugerechnet werden könnte, besteht in unserem Zusammenhange nicht mehr. Denn die Seele ist nicht Geist, mit dem wir es zu tun haben, sondern nur die zufällige Erscheinung des Geistes.

Unsere Frage richtet sich jetzt, nach Darstellung des Wesens historischer Wirklichkeit, auf die Ordnung aller geisteswissenschaftlichen Gegenstände oder auf das System der Geisteswissenschaften. Wir fragen danach: welche notwendigen besonderen Gegenstände lassen sich in der umfassenden historischen Wirklichkeit als Gegenstand einzelner Wissenschaften notwendig und für alle Zeit abgrenzen? Aber nicht nur an einer Fülle solcher besonderen Gegenstände liegt uns, sondern wir wollen zugleich ihre Ordnung, ihre Beziehung untereinander und ihre Vollständigkeit einsehen.

Wenn es uns nur annähernd gelungen ist, aus dem schöpferischen Wahrheitsgrunde die historische Wirklichkeit folgerichtig aufzubauen, und wenn diese letzte umfassendste Gegenständlichkeit als Entfaltung

des vernünftigen Subjekts sich klar und dem Besonnenen anschaulich vor dem philosophischen Sinn ausbreitet, so müssen sich die einzelnen Kreise als Gegenstände besonderer Geisteswissenschaften überschauen, in der richtigen Folge vernünftigen Denkens darin erkennen und ablesen lassen.

Die Erscheinung der Geschichte in der Zeit baut sich über ihrem zeitlosen Grundriß auf. Diese Tatsachen sind als Sachen der ewigen Tat begründbar. So sind das Recht und der Staat als die umfassenden Formen des ethischen Seins dem Wesen nach verknüpfte und einander zugeordnete Gegenständlichkeiten des Historikers, gleichviel ob sie in der Erscheinung keinerlei Berührung aufweisen oder völlig identisch sich ausgeben.

Der Rechtshistoriker hat den umfassenden Gegenstand: die einheitliche Entwicklung der Rechtsgemeinschaft; sie umfaßt die Geschichte der Menschheit. Dieser Gegenstand wird nur noch überragt durch die Religion, die hier noch nicht abgeleitet ist und auch hier noch keinen Platz hat, da sie nicht einen einzelnen Gegenstand ausmacht, sondern alle Gegenstände und Gründe umfaßt. Dieses System der historischen Gegenstände dient der Vorbereitung auf den nächsten Abschnitt, die Religionsphilosophie. Die Religion ist unterbaut durch die Rechtsgemeinschaft, und die Wissenschaft von der Entwicklung des Rechts hat die vernünftig sich einende Menschheit zum Gegenstande, mithin einen klar bestimmbaren und umfassenden Gegenstand. Diese Rechtsgeschichte wäre zugleich eine Lehre von den verschiedenen Bewußtseinsformen des Rechts, denn die Entfaltung des positiven Rechts gründet sich auf das Rechtsbewußtsein, und der Historiker des Rechts vermag das Wesentliche und Charakteristische seines besonderen historischen Ausschnittes, etwa des römischen Rechts, nur aus dem Stande des Bewußtseins vom Recht zu erklären. Wollte jemand es unternehmen, etwa in der Gegenwart die Entwicklung unserer Rechtszustände und Rechtsgesetze zu schildern, so würde der Mangel an Lebendigkeit und Einheitlichkeit des Rechtsstandes allein aus dem Mangel eines einheitlichen und selbständigen Rechtsbewußtseins zu erklären sein. Die Besonderheit der Erscheinungsform des Rechtsbewußtseins wiederum wäre nur durch Einsicht in die Rechtstheorie zu überwinden und einzuordnen, wie wir sie in dem vorangehenden Teil entwickelt haben, niemals aber durch Erkenntnis formal logischer Voraussetzungen der Rechtswissenschaft. Der Historiker des Rechts wird seinen Gegenstand umso sicherer und klarer beherrschen, je selbständiger er die Rechtssphäre aus den Vernunftgründen abzuleiten versteht. Denn in dem

Begriff seiner besonderen Wissenschaft besitzt er ein Maß, seinen Gegenstand abzugrenzen und zugleich in Zusammenhängen zu schauen, die der historischen Arbeit bestimmte Aufgaben und Ziele geben.

Der Rechtsgemeinschaft und dem Gegenstande des Rechts zugeordnet erkannten wir diejenige Form der ethischen Wirklichkeit, die das Recht durch Gerechtigkeit verwirklichen will, das war die staatliche Gemeinschaft als Verknüpfung der einzelnen zwecks Erreichung der Totalität. Sie ist mit allen ihren Schicksalen und Bewegungen vornehmlich Gegenstand des Historikers, und wenn wir von Geschichte sprechen, so denken wir meist an die politische Geschichte. Ihre Aufgabe trennt sich durch die Unterscheidung ihres Gegenstandes deutlich von der des Rechtshistorikers, und die Beziehungen beider sind zugleich durch die Betonung ihres Unterschiedes angegeben worden. Beide Geisteswissenschaften, Rechts- und Staatsgeschichte, werden deshalb in dem engsten Zusammenhange stehen müssen, da der Rechtsstaat das Ideal des Machtstaates ist. Die politische Geschichte hat zum Maß das Ideal des Vernunftstaates. Der Historiker wird daher in den politischen Entwicklungen das sich entfaltende Bewußtsein von dem Ideal zugrunde legen, um dieses besondere Ringen in seiner Wesensart durchsichtig zu machen. Der Stand des idealen Bewußtseins ist der Ort leitender Ideen, die die Bewegungen erklären. Der Stand des idealen Bewußtseins ist die Erscheinung der Idee selbst, das Wissen derselben.

Aber dieser Grund der Geschichte und des besonderen Gegenstandes hat nichts zu tun mit der Psychologie der Staaten und Menschen. Die Psychologie als Darstellung der psychischen Erscheinung läßt das ideale Bewußtsein nicht ohne weiteres erkennen, und wenn ich mir die Aufgabe stelle, die Psychologie einer stark bewegten Periode, der Renaissance oder der französischen Revolution, bei einer Geschichtsschreibung zugrunde zu legen, so bietet sich damit ein unübersehbarer Gegenstand für meine Beobachtung an, aber ich vermag der seelischen Erscheinung keinerlei Maßstäbe, keinerlei objektiv leitende Ideen zu entnehmen, durch die ich die Geschichte dieser Periode beurteilen kann. Der Stand des idealen Bewußtseins ist nur die Stufe der Selbstbesinnung, die erreicht wurde und in der Philosophie einer Zeit zu erkennen ist. Der Rechtshistoriker wird die Rechtsphilosophie, der politische vor allem die Staatstheorien derjenigen Zeit kennen müssen, die er bearbeitet, um die zielgebenden Ideen zu schauen, die jene Entwicklung leiteten. Diese allein geben ihm ein Maß, das wesentliche Ringen innerhalb des Tatsachenchaos sich abzugrenzen und den Gegenstand in Beziehung zu anderen Einzelwissenschaften zu verstehen und zu deuten.

Solch besonderer Stand eines ideellen Bewußtseins braucht aber gar nicht in einer besonderen Philosophie zum Ausdruck zu kommen. Der Historiker muß an seinem Gegenstande ebenso wie der Naturforscher die ideellen Umrisse erkennen und in der erfahrbaren Erscheinung wesentliche ideelle Formen und ihre lebendige Entfaltung zu schauen vermögen; denn nur in diesen ideellen Formen ist die Erscheinung auch wirklich; ebenso muß der Historiker im Grunde der Tatsachen ihre immanente lebendige Gestalt, den sich entfaltenden Geist sehen, gleichviel ob Philosophie diesen Geist abgezogen und in Philosophemen dargestellt hat. Geschichte ist nur im Begriff des Geistes, politische Geschichte ist nur im Begriff des Staates, und dieser besondere Gegenstand in seiner bestimmbaren Gedankenform ist das unter besonderen Idealen betrachtete Leben des Geistes, eine Seite seiner Totalität, eben der Geist, der zum Zweck des Vernunftstaates Gemeinschaft, d. h. zu vernünftigen Zwecken verbundene ethische Menschen fordert. Dieser besondere Gegenstand fordert eine besondere Geisteswissenschaft, und diese ist besonders, weil sie innerhalb des Gefüges des tätigen Geistes eine bestimmte Gedankentat mit dem ihr zugehörigen Produkt einer Wirklichkeit herausgreift. Die politische Geschichte ist damit in ihrem Wesen abgegrenzt, nicht aber ihr ganzer Umfang und Inhalt klargelegt worden.

Der Gegenstand der Staatengeschichte, der abgegrenzte Komplexe in der ethischen Seinssphäre in wechselseitiger Berührung und Bewegung zeigt, enthält in sich die Entwicklung seiner Elemente, die sich zum Staat verknüpfen. Die politische Geschichte hat diese elementaren Kreise innerhalb der Staatsgebilde zu berücksichtigen und die Entwicklung der Nationen und Völker darzustellen. Die politische Geschichte zerfällt deshalb in die besonderen Gebiete der Geschichte der Nationen und der Völkergeschichte, oder wenn man das Wesen des Volkes und der Nation bezeichnen will, in Wirtschaftsgeschichte und Kulturgeschichte (Kultur als Einheit der nationalen Empfindung gefaßt). Die Beziehung dieser beiden Untergebiete zur politischen Geschichte ist durch das Verhältnis beider zur ethischen Sphäre gegeben. Sie haben somit nicht für sich eine Bedeutung, sondern nur in ihrer Verbindung und Unterordnung unter das Ideal der Sittlichkeit. Für sich betrachtet kann das Grundsein — die Natur sowohl organisch wie anorganisch gefaßt — niemals Gegenstand einer Geisteswissenschaft sein, wohl aber die Entwicklung ihrer geistigen Form und die Entfaltung ihres Begriffs in der Wissenschaft.

Es gibt eine Geschichte der Naturwissenschaften, und diese Einzel-

wissenschaft hat in diesem System ihren bestimmten Platz. Eine Geschichte der Mechanik oder der Zoologie ist Geisteswissenschaft, da der Gegenstand eine Betätigung des Geistes enthält. Daß das Resultat in der geistigen Betätigung die begriffene Natur ist, ändert nichts an der Sache, daß die Wissenschaft von der Natur nur die Form ist, die das Objekt aus dem tätigen Geist erhält. Dieser Geschichte der Naturwissenschaften steht gegenüber die Geschichte von den geschauten Formen der Individualwelten, als Geschichte der Kunst.

Die Kunstgeschichte hat im System einen besonders wichtigen Platz, denn sie beschäftigt sich mit dem elementarsten Gegenstand, mit der elementaren Entwicklung der alles übrige begründenden geistigen Form. Sie hat einen unendlich reichen Gegenstand, in welchem Mensch und Welt in ewig wechselnde Beziehungen treten. Hier ist der geistige Quell an seinem Ursprung gefaßt. Die Darstellung der schönen Welten in ihrem unendlichen Widerstreit, ihren Verknüpfungen und Stileinheiten hat die Aufgabe, die Anschauung und Empfindung zu wecken, das geistige Material zu überschauen, aus dem Wissenschaft und Moral ihren Stoff entnahmen. Die Kunstgeschichte weckt zu allererst das Verlangen nach klarer einheitlicher Form, nach Einheit, nach Wirklichkeit, sie regt den Geist an, indem sie den Aufbruch des Geistes beschreibt und seine jugendlichen Taten sammelt.

Innerhalb dieses elementaren Gegenstandes grenzen sich die einzelnen Gebiete der Kunstgeschichte dem System der Künste entsprechend ab, erhalten Literatur und Musikgeschichte, Geschichte der Malerei, Plastik und Architektur und ihre Verknüpfungen ihren besonderen Platz.

Es ist also möglich, rückschauend alle Geisteswissenschaften geordnet und systematisch verbunden aufzuzeigen und die Beziehungen aller untereinander ebenso wie ihre Vollständigkeit zu bestimmen. Es ist möglich, innerhalb der erlebten oder überlieferten Tatsächlichkeit notwendige Kreise abzustecken, durch welche die systematisch geordneten und bezogenen Geisteswissenschaften einen nicht zufälligen, sondern denknotwendigen, d. h. wirklichen Gegenstand erhalten. Überschaut man das System, so stellt es als Ganzes das Leben und die Entwicklung des Geistes dar. Alle Einzelwissenschaften und alle besonderen Gegenstände werden auf der höchsten Stufe zusammengefaßt und in der politischen und Rechtsgeschichte miteinander verknüpft. Derjenige wird daher als Historiker das Größte leisten, der seinen Gegenstand in dieser systematischen Form erkennt und jedes einzelne Objekt im ganzen darzustellen weiß; derjenige wird am lebendigsten die Geschichte darstellen, der die elementaren Gegenstände nicht mißachtet, sondern durch Natur und Kunst sein Schauen und

Wissen, durch Moral sein Wollen erzogen hat, damit es im verknüpfenden Erkennen sich harmonisch verbinde zu einer einheitlich organisierten Erkenntnis der Welt- und Menschheitsgeschichte.

48. Kapitel: Der Sinn der Weltgeschichte

Es gibt und gab immer historische Zeitalter, die aus Mangel an eigenem schöpferischen Leben sich nach rückwärts den schöpferischen Taten der Vergangenheit zuwandten und das Wissen um größere Zeiten mit Stolz pflegten. Die Beschäftigung mit solchen Leistungen der Vorväter bringt mancherlei Gefahren mit sich. Es bildet sich leicht ein Dünkel, eine Selbstgefälligkeit heraus, indem das Wissen, das von geistigen Dingen weiß, sich selbst für geistig hält, ohne es doch zu sein. Es gibt Menschen, die sich zeitlebens mit der Weltgeschichte beschäftigen, ohne auch nur zu ahnen, was Geist und was Geschichte ist. Wie ein Archivar viele Bücher ordnen und hüten kann, ohne zu wissen, welches Leben und Herzblut er bewahrt, so kann ein Kenner der Geschichte historische Tatsachen sichten und im Gedächtnis behalten, ohne je an der geschichtlichen Welt teilgenommen zu haben Seine Selbstzufriedenheit verhindert ihn zu fragen, was die Geschichte vernünftigerweise sei; ihm ist die Geschichte nur dazu da, daß er sie registriere.

Wehe, wenn solche historischen Zeiten mit ihren Kennern die Menschen ihrem eigenen Lebenselemente entfremdet haben! Denn wenn die Sturmwinde in der Weltgeschichte sich erheben und das vergangene Leiden und Ringen plötzlich die Gegenwart ergreift, dann knicken sie das schwache, rückwärtsschauende Geschlecht. Große Taten der einzelnen und Völker sehen so anders aus, wenn sie wirklich getan werden sollen, und die größten Zeiten stellen sich als die schwersten heraus. Es nützt nichts, sich daran zu berauschen, daß „die Geschichte" plötzlich auch zu uns gekommen sei. Es nützt nichts, sich glücklich zu preisen, daß auch unser Geschlecht mit Blüchern und Goethen gesegnet sei. Die Kenntnis der Geschichte macht leicht blind, und niemals läßt das Leben sich nach vergangenen Zeiten messen und beurteilen. Geschichte ist immer unvergleichlich, denn sie ist in jedem Moment besonders und individuell in der ewig sich erneuernden Zeit. Der Sturmwind der Geschichte aber kommt eines Tages, und alle Geschichtsbücher zerflattern im Winde. Im Walde der Menschheit krachen die dürren Äste, und das welke Laub häuft sich raschelnd über den Gräbern der Toten. Was Leben in sich hat, stellt sich trotzig entgegen, ein Ringen

und Kämpfen geht an, Wehklagen und Angstschreie erfüllen die Welt; nach Verschwinden des historischen Wahns, nach Einsicht in das Wesen unseres Schicksals erheben wir, noch blutend aus Wunden, die uns trafen, die Frage nach dem „Wozu“ solchen Geschehens. Dem Skeptiker, der von der Wahrheit nie etwas gehalten hat, der nie Kraft in sich fühlte, sich als wahr zu behaupten, dem wird der Tumult und die Verwirrung nach dem Sturm gerade recht sein, alles um ihn erscheint schwach, wie er selbst.

Wer nur an das Objekt geglaubt hat, von der Welt sein Heil und Glück erhoffte, dann aber enttäuscht durch Hingabe und Ergebung, durch Verneinung des Willens sich ein Asyl schuf, der wird für dieses sein Altersheim werben, das das Haus des schwarzen Pessimismus genannt ist. Bei ihm ruft die Frage nach dem „Wozu“ ein Achselzucken hervor, als gäbe es keine andere Antwort als: Die Geschichte ist sinnlos!

Mit solcher Haltung läßt sich dem Sturm nicht trotzen. Soll der Blick der Aufrechten nach vorwärts gerichtet bleiben, so muß es ein Ziel geben, das den Kämpfer lockt. Wir fragen also, um uns selbst zu behaupten: Welches ist der Sinn der Weltgeschichte, das Ziel alles Wollens und Geschehens?

Die Frage nach dem Sinn und Zweck der Menschheitsgeschichte braucht man in niemandem erst zu wecken; ein Blick in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet sich immer mit der kurzen inhaltreichen Klage „Wozu?“ Wozu die Unruhe und Unrast, wozu das Ringen und Kämpfen, wozu das Streben des Menschengeistes? Wie die Jugend mit immer erneutem Enthusiasmus auszieht und mit heiligem Eifer ihre Ideale verwirklichen will, so stürmen immer junge Generationen der Völker über die Gräber vergangener Geschlechter hinweg zu neuem Kampf für ihr Recht und ihre Freiheit. Wozu? Um ihren Kindern ein besseres Dasein zu sichern? Um den Enkeln die Freiheit zu vermachen? Was uns Freiheit erschien, ist ihnen vielleicht Fessel; was uns als erstrebenswert vorkommt, werden sie vielleicht verachten. Unglückseliges Geschöpf, du Mensch und Menschheit! Auf einem Planeten als Naturgeschöpf geboren und erwacht zum Bewußtsein deiner selbst, als einziger auf dieser Erde; einsam wanderst du auf diesem Erdball, kein anderes Geschöpf versteht deine Klage und Unruhe, das Streben: das Wesen wissend neu zu schaffen. Es fragen deine stummen Mitbewohner der Erde: wozu entfremdest du dich selbst der Natur und suchst über ihrem Wechsel ein beständiges freies Sein, warum streckst du deine Gedanken aus nach den Welt-

gründen und versuchst dem Erdgeist zu gleichen, der dich erschuf? Laß ab, laß das quälende Bewußtsein einschlafen, lebe wie wir blind und ergeben in den Tag hinein, genießend und ohne Wissen von unserem Wesen und Schicksal! — Wer kennt nicht diese einschmeichelnde Versuchung, sich zu ergeben und den Willen einzuschläfern wie ein krankes gequältes Kind, damit er schlafe und vergesse?

Ja, diese Frage nach dem Sinn der Weltgeschichte ist niemandem ganz unbekannt. Aber was diese Frage ihrem Begriff nach bedeutet, daß sie aus dem Begriff und der Wirklichkeit der Geschichte sich als eine letzte, das System der Philosophie abschließende Frage notwendig und ewig erheben muß, das wissen wenige uns aufzuzeigen, dazu muß der seiner selbst bewußte Mensch über sein Wesen sich Klarheit verschafft haben, dazu muß er die ganze subjektive Seinssphäre, innerhalb deren der Mensch nach Freiheit, nach Tugend, nach ewigem beständigen Sein ringt, erkannt, d. h. sich aus ihren Elementen aufgebaut haben. Nur aus jener Anschauung der begrifflich geklärten Welt der Geschichte läßt sich eine Antwort entnehmen. Hier kann sich der philosophische Sinn bewähren, hier muß es sich zeigen, ob jemand zusammenschauen kann; denn alle einzelnen Gegenstände der Geisteswissenschaften, sie bauen das Gefüge der Geschichte auf. Das gesamte Leben, die durchgehende Bewegung dieser subjektiven Willenswelt, dieses Ringen nach den Idealen, das war ja die Geschichte der Menschheit, und diese Bewegung und dieses Ringen von Macht und Recht, hat es ein vernünftiges Ziel oder hat es keins? So lautet innerhalb des geklärten Begriffs der Geschichte die nunmehr begriffene Frage: ist die Überwindung des Gegensatzes von Macht und Recht denkbar und möglich, vermögen wir die Menschheit als mächtige Gemeinschaft jemals zu versöhnen mit ihrem Recht in der Gerechtigkeit? Gibt es eine Gerechtigkeit in der Weltgeschichte? Die Gerechtigkeit ist die Wirklichkeit des Rechtsstaates; ist, so lautet die Frage, dieser Ausgleich von idealer Gemeinschaft und mächtigem Staat denkbar? Kann das reine Denken der Vernunft die subjektive Wirklichkeit der strebenden Menschheit in einer Form denken, in welcher der Gegensatz von Wirklichkeit als endlicher Objektivation des Geistes und unendlichem Ideal als ewigem Ziel des Willens überbrückt gedacht werden kann? Ist hier eine letzte Synthese möglich?

Hier könnte jemand einwenden: Gut, ich richte meinen Blick auf die Geschichte, ich lasse diese Wahrnehmung begleitet sein von dem Bewußtsein der Gründe. — Was aber der Erfahrung sich so anbietet, der Tumult, das Geschrei, das Reden eitler Demagogen, die

irrsinnige Habsucht der einzelnen, sie machen die Tagesereignisse aus, sie überwuchern die vernünftigen Gebilde, das Wachsen der Charaktere, der Staats- und Rechtsform. Gehören aber alle diese Erscheinungen die ich wahrnehme, am Begriff gemessen, zur Geschichte?

Geschichte ist das Schichten objektiv begründeter Wirklichkeiten durch das schöpferische Ich, mithin positive Arbeit des Geistes, die mit Tugend sich verknüpft. Aber ihr entgegen wirkt die Untugend, die lieber zerstört als aufbaut und die Schichten des Geschehens wieder abträgt; das Ergebnis dieser negativen Tätigkeit könnte man die Ungeschichte nennen, und diese überwiegt. Sie zerstört das Gefüge und System der Gegenstände, sie bietet einzelne Gegenstände der Wahrnehmung an, die aber der positiven Bedeutung entbehren, wirklich nur sind in anderen Seinsweisen. So kommt es, daß wir vieles wahrnehmen innerhalb des Geschehens, das zur historischen Welt nicht gehört, trotzdem aber im Sinn irgendeiner anderen elementaren Seinsweise wirklich ist. Der Wichtigtuer und politische Hansnarr z. B. ist wirklich, aber er ist es mit Bezug auf die Geschichte nur in negativem Sinn, er gehört zur Ungeschichte, nicht zur Geschichte; er ist ein existentes unbeherrschtes Naturwesen, aber in der Sphäre der historischen Welt vermeint er irrtümlicherweise zu wirken. Sein Ziel ist ja das Nichts, um dessentwillen er zerstört, das als das Böse dem Guten entgegengesetzt ist.

Durch diese Gegenpole des Guten und des Bösen, des Seins und des Nichtseins begründet sich der Gegensatz von Geschichte und Ungeschichte. Mag das Leben, der Tumult, der Erfolg noch so „bedeutend" erscheinen; als historisches wesentliches Sein braucht es deshalb noch nicht zu gelten. Die Gestalten der Ungeschichte sinken in das Nichts, sie zerstören, statt zu bauen; die Geschichte spannt die Menschheit zwischen die Gegensätze des Guten und Bösen. Diese Pole müssen wir zusammenknüpfen, wenn wir den Sinn der Weltgeschichte angeben wollen.

Der unbesonnene Mensch möchte wissen, ob in der ringenden Menschheit das Gute belohnt, das Böse bestraft werde, ob es einen gerechten Richter gebe, der die Geschicke der Welt leitet und Erfolg und Mißerfolg gerecht verteilt. Was diese unbesonnene Frage bedeutet und voraussetzt, sieht man ein, wenn man sie in die begrifflich geklärte bewußte historische Wirklichkeit einstellt, sie mit ihr vergleicht. Man frägt also, ob in der subjektiven Willenswelt, die sich selbst vernünftige Zwecke aus Freiheit setzte, eine objektive Macht eingreife, die das Ergehen der Menschen und ihren Zustand nach ihrem guten Willen bemesse und einrichte.

Zunächst, was ist denn diese objektive gerechte Macht? In der subjektiven Willenswelt wird alles nur unter den Begriff des Geistes als Subjekt begriffen, die ganze Lebendigkeit und Bewegung geht von dem subjektiven Grund der praktischen Vernunft aus, denn sie bewegt sich nur nach einer selbstgewählten Richtung, nach dem Guten. Wird aber diesem Guten durch eine objektive Macht entgegengewirkt, kehrt sich die Tendenz des Willens vom Guten zum Bösen um, so fällt der Mensch sofort aus der wesenhaften Wirklichkeit heraus und steuert dem Nichts zu. Eine objektive, an sich seiende Macht, die das subjektive Selbst bestimmt und aufhebt, gibt es und kann es nicht in der historischen Welt geben, denn das entgegenwirkende Objekt ist das Nichts. Was aber unser Wohlergehen betrifft, so bezieht sich solcher Wunsch auf Erfolg wohl allein auf die Existenz. Diese aber spielt in der historischen Welt eine untergeordnete Rolle. Es würde dem Wesen der Geschichte absolut widersprechen, wenn eine geschichtliche objektive Gerechtigkeit dem Menschen für seinen guten Willen Wohlergehen in dem existenten Sein schenkte. Das historische Sein ist unabhängig von dem Gedeihen der Existenz, es fordert eben die Unterordnung, jegliches Opfer der Bequemlichkeit und des Genusses, ja Aufopferung des natürlichen Seins und des Glücks, wenn es sich um wahre Güter handelt. Die natürliche Sphäre, in der es uns wohl ergeht, ist nur ein elementares Sein, das überwunden werden soll; wie kann der Besonnene noch fordern, daß die Gerechtigkeit der Geschichte dem Sinn und Begriff der historischen Wirklichkeit selbst widerspreche und statt Unterordnung dieses Seins eine besondere Betonung und Pflege der elementaren Natursphäre in Aussicht stellte? Diese Gerechtigkeit in der Geschichte ist also Unsinn, eine solche Glück gerecht verteilende Macht läßt sich nicht denken.

Die Gerechtigkeit bleibt ewiges subjektives Ideal, und es hängt allein von dem vernünftigen freien Willen ab, ob ihre Verwirklichung erreicht wird oder nicht. Der Wille hält sein vernünftiges Ziel für realisierbar, denn es ist keine Fiktion, kein „Als-ob", sondern selbst absolute Wirklichkeit, eine reale Idee. Die Menschheit und der historische Mensch hat sein Schicksal selbst in der Hand. Es hängt ab von seinem Willen, ob er der Verwirklichung der Gerechtigkeit dienen will; dann muß er als Naturwesen und als Individuum sich diesem Ziel opfern. Über seinem Untergang baut sich eine gerechte Welt auf, das bedeutet: der vernünftige tätige Wille triumphiert, indem er von seinem Rechte Gebrauch macht, alles Unlebendige, schon Verwirklichte aufzulösen, neue Ziele zu stecken und Einheit von Subjekt und Objekt, von Macht

und Recht herzustellen, um der absoluten Wirklichkeit im Einen sich anzunähern.

Von einer objektiven Macht innerhalb der historischen Welt sprechen, hieße das Produkt des Geistes, das er sich als objektive mächtige Wirklichkeit entgegensetzte, verkehren in ihr Gegenteil. Die ganze historische Wirklichkeit ist in ihrem umfassenden Wesen im Subjekt gegründet, und irgendwelcher Einfluß oder Eingriff in dieselbe ist nicht denkbar. Die Gerechtigkeit ist ebenso wie die anderen Ideale reales Ziel und Absicht dieser Willenswelt. Dem Menschen, in welchem das praktische Vernunftvermögen in Erscheinung tritt, ist es überlassen, ob er seine ihm wesentlich zugehörige Freiheit nutzen will, um Gerechtigkeit, das Gute und alle Ideale in eins zu verwirklichen, oder nicht; ob er den Gegensatz von Macht und Recht in Einklang bringen oder sein schöpferisches Wesen unbenutzt lassen will.

Der Glaube an eine Gerechtigkeit in der Geschichte bedeutet also: mit Bezug auf den Willen des Menschen optimistisch sein. Nur so viel Optimismus vermag man aufzubringen, als man selbst in sich Streben entfaltet, als man selbst seinen Willen auf Verwirklichung der Gerechtigkeit gerichtet hat. Solcher Optimismus hat Grund in sich; er ist kein seichter leichtsinniger Optimismus, der alles von außen erwartet oder gar glaubt, er verdiene nichts anderes als das Glück. Dieser Optimismus ist die Gewißheit, daß der Mensch als vernünftiges freies Wesen sein Schicksal in der wesenhaften Sphäre bestimmt, daß er sich ein beständiges ewiges Sein im Tun erringen kann, und daß keine objektive Macht der Natur diese ewige Sphäre seines Wesens berührt. Der Optimismus ist ein tatkräftiger Wille, der mit Bewußtsein als ein wesentlicher Wille zum Guten und Gerechten erkannt wird und deshalb mit Gewißheit allen Menschen, soweit sie auf ihr Wesen und ihre Freiheit sich besinnen, zugemutet werden kann. Für die wesentlichen Menschen ist dieser begründbare Glaube berechtigt, nur wird ihn die Klage begleiten müssen, daß so wenig Menschen wesentlich sind.

Der grundsätzliche Pessimismus in der Geschichte gründet sich nur auf Schwäche, auf den irrtümlichen Glauben, daß der Mensch seinem Wesen nach schlecht sei. Der schlechte Mensch *ist*, sub specie aeternitatis betrachtet, überhaupt gar nicht. Der Pessimismus mißtraut meist (und das mit Recht) einer vermeintlichen objektiven Macht, die er für übermächtig hält, aber nicht für einsichtig genug, ihn — den Pessimisten — seinem Verdienst nach zu belohnen. Alle Romantik schlägt, wenn sie nicht überwunden wird, in Pessimismus und Bitterkeit notwendig um, weil sie vom Objekt des Erlebens nicht loskommt, dieses vermeinte

Objekt muß notwendig enttäuschen. Die Besonnenheit führt uns zu einem subjektiven Tatgrunde, an welchem wir teilnehmen können; die Arbeit in der Vernunft muß einen Optimismus nähren, denn das Subjekt bewährt sich in seiner Freiheit, es stärkt und übt den Willen zum Guten und zur Gerechtigkeit.

Der Sinn der Weltgeschichte liegt somit in unserer vernünftigen Willenshand, nicht bei einer objektiven Macht, die unsere Wünsche erfüllt. Die Frage lautet jetzt: Welchen Sinn und welches Ziel sollen und wollen wir unserem Ringen mit der Welt, unserem Trotzen gegen das Nichts geben, was wollen wir, daß es unsere Bestimmung sei? Wie wollen wir die Gegensätze von Macht und Recht, die Gegenpole von Sein und Nichtsein, von Gut und Böse, zwischen denen wir uns im inneren Kampf vorfanden, verknüpfen und der Tat unseres Geistes einen Sinn und ein Ziel geben?

Dieses Ziel unseres vernünftigen Wollens ist innerhalb der ethischen Wirklichkeit wiederholt angedeutet und in den einzelnen Werten und Idealen der Wissenschaft, Kunst, Moral, Politik und Gerechtigkeit bestimmt worden. Wir haben diese einzelnen Ideale, die in sich durch die notwendige Folge ihrer Setzung zu einem System verknüpft waren, in ihrer Einheit zu fassen, um den Sinn und das Ziel der Geschichte in Eins zu erkennen und auszudrücken. Dieses umfassende Ideal ist das höchste Gut, das vollkommene Sein ohne jeden Gegensatz, das absolute In-sich-geeinte, letzte Wahrheit und Wirklichkeit. In diesem Einen wird nicht ein formales letztes Ziel gesetzt, sondern alle Momente des vernünftigen Sinngefüges aufgehoben und bewahrt, so daß dieses höchste Gut alle Seinsweisen in Wahrheit in sich schließt, mithin Wahrheitsgrund und Wirklichkeit zugleich ist. Als Aufhebung aller Gegensätze und Widersprüche, alles Kämpfens und alles Ringens ist dieses Ziel die absolute Ruhe, als das in sich geschlossene, aufgehobene Leben des Wahren, das aus der Entfaltung und mannigfachen Betätigung in seinen Mittelpunkt zurückgekehrt ist. Diese absolute Ruhe negiert oder verneint die Geschichte, die ja gerade Unruhe ist, aber sie lockt die Menschheit und gewährt, wenn auch nicht die Ruhe, so doch würdige Beruhigung in dem Zusammenschluß aller seiner Ideale. — Diese Beruhigung ist erreichbar in der Harmonie und Einheit jeglicher geistigen Bemühung als H u m a n i t ä t. Humanität ist die erreichbare Überwindung, als die verwirklichte Einheit aller Seinsweisen und aller Erkenntnisfunktionen.

Das Eine als das Absolute ist letzter schöpferischer Wahrheitsgrund, und alle Wirklichkeit in Eins gedacht, es ist Gott. Der Sinn

der Weltgeschichte ist die Verwirklichung der absoluten Wirklichkeit, die auf ihrer höchsten Stufe mit der absoluten Subjektivität zusammenfällt und Subjekt ist. Dieses Ziel wollen wir; d. h. wir wollen Teilnahme oder Beziehung zur Gottheit durch unsere Tat, wir wollen Gottähnlichkeit, göttliche Vollkommenheit in dem Streben nach Humanität.

Titanenhaft erscheint dieses Wollen, das doch vernünftig ist; vermessen erscheint das Ziel, das sich der Mensch so setzt; ja es würde vermessen sein, wenn sich der Mensch nicht damit eine ungeheure Aufgabe und Last auflüde. Der Mensch will Unendliches und Unmögliches, das zwingt ihn zur Bescheidung. Er darf nicht behaupten, gottähnlich zu sein, er ist nur wie ein Gedanke Gottes, der zu seinem Ursprung sich tätig zurückdenken will. Was er verwirklichen kann, ist allein göttliche Beruhigung in sich und außer sich in der Gemeinschaft der Menschen. Der Eine ist nur in Frieden und Liebe erfaßbar und zu verwirklichen, aber er bleibt in solcher Verwirklichung für uns und im Begriff gegensätzlich und gespalten, d. h. mit Unrast und Leid verknüpft. Dieses Leid und diese Unruhe wollen wir ebenfalls, wenn wir unsere Hand nach dem Göttlichen ausstrecken, sie sind die Begleiter alles Strebens nach Humanität und dem Sinn der Weltgeschichte beigegeben: Ruhe und Unruhe, Liebe und Leid sind die *Bestimmung des Menschen.*

Der Titan Mensch, der ins Unendliche greift, aber besonnen seine Grenzen erkennt und sich bescheidet, der seine Bestimmung zu erfüllen sucht, der braucht nicht den Zorn der Götter zu fürchten, der ihn an Felsen schmiedet; die Gottheit wird seinen Willen ehren und ihn um sein übernommenes Leid nicht beneiden, sich seiner vielmehr erbarmen. Die Einsicht in den Abstand von Gott und Mensch macht bescheiden, die Erkenntnis eigener Grenzen nachsichtig gegen den anderen. Eine auf das Göttliche gerichtete, Ehrfurcht empfindende, durch Nachsicht und Liebe vereinte, durch Ruhe ehrwürdige, durch Leid achtbare Gemeinschaft der Geister schließt sich zusammen in stiller tätiger Verehrung des Absoluten, das wie ein ewiger Vorwurf den untätigen Menschen wie aus einem göttlichen Auge anschaut.

Gott als das absolute Ideal ist das Gesetz des immanenten tätigen Nus, er ist nicht allein letzter Grund und Prinzip der moralischen Welt, sondern Einheitspunkt des gesamten lebendigen Wahrheitsgrundes, aus dem alle Seinsweisen sich entfalteten. Das Sinngefüge der Vernunft ist in diesem Punkte mit der Gottheit verbunden und

weist damit auf jeder Stufe ins Unendliche. Die spekulative Entfaltung des Systems ist deshalb in jedem seiner Teile als Metaphysik zu bezeichnen, denn alle Teile sind miteinander in dem letzten Ideal verbunden, kein Abschnitt läßt sich herauslösen, kein Problem sich für sich betrachten. Wahrheit ist nur im ganzen, und die letzte Stufe des Seins in der Geschichtsphilosophie zeigt uns deutlich, wie alles wesenhafte Geschehen durch seinen Sinn in Gott mündet, wie die Geschichte als ein Versuch, die Gottheit zu verwirklichen, aufzufassen ist.

Das die geschichtliche Entwicklung begleitende Bewußtsein der Wahrheitsgründe, das Selbstbewußtsein der Menschheit, das um ihr eigenes Wesen zu wissen sucht, das ist die Philosophie als Metaphysik; sie ist ein Gottsuchen und Gottschauen; das ganze System, um das sie sich immer erneut bemühen muß, ist nichts anderes, als die einzig denkbare Offenbarung Gottes. Selbst dort, wo das Bewußtsein sich nicht zur Klarheit durchringt, wo das Wissen nicht das Ich als schöpferisches Prinzip ins Licht stellt und aufklärt, auch dort ist dem Unbewußten eine Ahnung von jenem letzten Einen gegeben, im Glauben. Die Geschichte ist in drei Sphären zusammengeschlossen: im tätigen Schaffen, im Wissen und im Glauben. Die Religionen als Formen des Glaubens suchen den letzten Wahrheitsgrund aufzunehmen und vorzustellen, die Philosophie entfaltet ihn im System der Vernunft. Der Schöpferische sucht Gott zu verwirklichen. Wirklichkeiten und Ideal, Geschichte und Philosophie, sie erhalten ihre letzte Verknüpfung in der Religion.

Vierter Abschnitt: Religionsphilosophie

49. Kapitel: Das Problem der Religion

Der Sinn der Weltgeschichte fällt mit dem Ziel der vernünftigen Denkhandlung zusammen. Dieses Ziel ist kein blasser Gedanke, sondern die absolute Realität, mithin der konkreteste Begriff eines Seins, der als Ideal der Erkenntnis sich ausdenken läßt. Wir haben damit eine Wirklichkeitsstufe in unserer Untersuchung erreicht, die den Abschluß bilden muß. Darüber hinaus ist keine Seinsstufe zu erwarten, denn in ihr sind alle Gegensätze und Widersprüche versöhnt; das Absolute ist die Überwindung des letzten Zwiespaltes von Macht und Recht, von Idee und Wirklichkeit.

Es ist nun für den Besonnenen seltsam, daß gerade diese höchste Stufe der Wirklichkeit dem Menschen problematisch sein kann, ja, daß sie mehr als eine andere Seinssphäre dem Zweifel ausgesetzt ist. An der wirklichen, denknotwendigen Natur hegen wir keinen Zweifel mehr, die Welt der Geschichte ist uns nach Ableitung ihres Wesens auch wirkliches Sein geworden, die ästhetische Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit erkennen wir nach Einsicht der Gründe als wirklich an; aber dasjenige Sein, das alle Wirklichkeiten in sich schließt und in eins zusammenfaßt, das bleibt Gegenstand der Frage, ob es uns auch als absolut wirklich gelten könne.

Alle Seinsstufen betrafen die Welt nur in einer bestimmten und beschränkten Weise, jede dieser Seinsweisen war aus Momenten der Tatfolge hervorgegangen, mithin nur als Etappe in der Entfaltung zum absoluten Sein anzusehen. Das Vernunftwesen faßt auf diesen Wirklichkeiten nur flüchtig Fuß, denn seine Bestimmung treibt es fort und läßt ihm nicht Zeit, eine Sphäre zu vollenden. Von jeder Stufe aus winkt dem Menschen das Ziel der Vollendung, und diese Vollendung als absolute Schönheit, Wissenschaft, das Gute, Vernunftstaat und Gerechtigkeit treibt immerfort zum Ganzen, d. h. zum System der Wirklichkeiten, ihrem Zusammenschluß und ihrer Vereinheitlichung in Richtung auf das Eine, das die vollendete Realität bedeutet. Hier

erst ist ein Wirklichkeitsgrad gegeben, den keine einzelne Stufe des Seins erreichen konnte. Alle Seinsweisen sind nur, soweit sie auf diese Vollendung im Geiste hinstreben. Wieweit das besondere Sein in der Vollendung als aufgehoben gedacht werden muß oder in ihm bewahrt bleibt, geht aus der Entfaltung und Überwindung, aus der Verwandlung des Seins bis zur höchsten Stufe hervor, wie sie im Grundriß des Systems dargestellt wurde. Diese absolut umfassende Wirklichkeit ist nie bloß Etappe; ja, wir fassen niemals wirklich Fuß auf ihr, sondern sie bleibt Ziel des Verwirklichens durch die vernünftige Tat, sie wird ausgedacht, geschaut, da es sich wieder um das Denken eines Besonderen, hier des absolut Einen handelt. Dadurch erklärt es sich, daß dieses Sein trotz seines höchsten Wirklichkeitsgrades Gegenstand der Frage bleiben muß, denn es ist ja der Grund der ewigen Unruhe im Geiste, letzter Sinn aller Geschichte und aller Philosophie, die sie begleitet.

Der Besonnene vermag die Vollendung im Absoluten als ein Ziel zu erkennen, aber er kann sie nicht erfahren, wie man Natur oder Geschichte als objektive Tatsachen und Wirklichkeiten erfährt; man kann sie erkennen, aber auch nur in einem besonderen Sinn: das Ideal der Vollendung wird als Unendliches nur geschaut, nicht begriffen. Das Schauen setzt das Unendliche als das Absolute, als ewiges einziges Ziel. Es wird vom Vernünftigen produktiv schauend gesetzt. Der Begriff als Synthesis eines Gegensätzlichen, als Ausdruck einer Beziehung ist hier nicht mehr am Platz, denn im Absoluten sind alle Gegensätze und damit alle Beziehungen und Verknüpfungsmöglichkeiten aufgehoben; es ist nur eines oder einer als das Wirkliche schlechthin.

Diese Schlußfrage im System ist von allen übrigen Problemen dadurch unterschieden, daß sie zwar auf einem Gegensatz beruht, der nach Überwindung verlangt, daß sie aber diesen Gegensatz nur auf einer Wirklichkeitsstufe als aufgehoben ausdenken kann, die alle Erfahrung überschreitet. Aus der Auflösung des verbliebenen Gegensatzes wird keine neue erfahrbare Wirklichkeitsstufe gewonnen, sondern wir werden genötigt, eine letzte ideale Wirklichkeitssphäre über alle Erfahrung hinaus zu denken, die wir als wirklich ansprechen müssen, ohne daß die Erkenntnis einen anderen Begriff von ihr anzubieten hat, als er in der Einheit der Ideale schon entwickelt wurde.

Dieses letzte Problem zwingt uns zum Rückblick auf den ganzen Bau des Systems, um alle Hinweise auf das Absolute aus der Folge der Seinsstufen zu verknüpfen, und diese Verknüpfung aller trans-

szendenten Ideale zu einer absoluten Wirklichkeit ist das Problem der Religionsphilosophie. Diese letzte aus dem synthetischen Vermögen der totalen Vernunft abzuleitende Wirklichkeit wird niemals eine Etappe des sich entfaltenden Wesens, sondern letzte Wesensvollendung sein, die ewiges reales Ziel bleibt.

Die positiven Religionen stellen sich diese absolute Gegenständlichkeit vor, sie erkennen diese Wirklichkeit gläubig an. Die Philosophie hat die Aufgabe, diesen Glauben zu begründen und die Grenzen der Erkenntnis abzustecken, um solchem Glauben die ihm zukommende Bedeutung zu sichern. Die Vorstellungen in Mythen, die als wesentlichen Kern diese letzte Wirklichkeit meinen, sind für die philosophische Untersuchung in ihrer zufälligen Mannigfaltigkeit völlig irrelevant. Der Philosophie kann nur daran liegen, den Sinn der absoluten Realität, die im Grunde nur umfassende Idealität ist, im Sinngefüge der Vernunft aufzuzeigen.

50. Kapitel: Der Begriff der Religion

Der umfassende Charakter der Religionsphilosophie ist im Vorangehenden deutlich geworden. Der Geist, der sich besonnen entfaltet und sein Wesen selbst kennt, der sieht, daß weder der Begriff oder der Gedanke, noch die logische Form des Verstandes, die er in seinem Seinsstreben entwickelt hat, heranreichen an jene letzte Stufe, sondern daß der vernünftige Begriff immer vor den Toren der Vollendung Halt macht, d. h. nie ans Ende kommt. Die absolute Wirklichkeit wird nur erstrebt durch den Erkenntniswillen. Darin sind die Grenzen des Begriffs als lebendigen immanenten Nus gefaßt. Der Gegenstand des vollkommenen Seins ist somit mit Bezug auf den Begriff transzendent, d. h. als absolute Einheit aller Gegensätze ist er nicht begreifbar, d. h. realisierbar, er ist nur als Sinn des Vernunftgefüges gesetzt. Die unendliche Annäherung faßt dieses Absolute immer nur als letzten Gegensatz, als Subjekt-Objekt, das vom Absoluten aus betrachtet die erste Stufe der Entfaltung des Absoluten bedeutet. In dem Absoluten als Aufhebung dieses letzten Gegensatzes liegt der Möglichkeit nach diese Unterscheidung in seinem Wesen beschlossen. Das Absolute als Wahrheitsgrund hat die Möglichkeit, sich zu entfalten, sich in Wirklichkeiten zu objektivieren, und diese objektiven Seinsweisen haben die Möglichkeit, in den absolut identischen Grund wieder zu münden. Wahrheit und Wirklichkeit sind im transzendenten Wesen Gottes gleich, der spekulativen Erkenntnis aber immer ein denk-

notwendiger Gegensatz. Eine Identitätsphilosophie ist unmöglich. So ist der Begriff des Absoluten, als unendliche Annäherung an das Absolute, als Prinzip und Ende der Welt betrachtet, immer eine letzte Subjekt-Objektbeziehung, die in Gott absolut eins ist, aber als Objektivation — Wirklichkeit in der Form des Ichgedankens, als Subjektivation — Gedanke und Form des Objekts bedeuten. Das Absolute liegt jenseits des Begriffs und des begriffenen, d. h. begrenzten Seins. Wirklichkeit und Sein ist für die Erkenntnis nur in der Form des Subjekts, die ihm die Vernunft gibt.

Nachdem aber der Gedanke ausgeschieden ist, frägt es sich, wie das Absolute an sich, das transzendente Sein, noch zu erkennen sei. Zunächst ist es durch das schöpferische Schauen gesetzt, aber es wird nicht als Objekt geschaut, sondern es kann nicht anders geschaut werden als im Sinne des Subjekts, das absolut sein will, d. h. sich bis zur Vollendung als Subjekt verwirklichen, sich wahres beständiges Sein geben will. Als Ziel der Selbstentfaltung ist dieses Absolute das absolute Selbst, mithin Subjekt. Begriffen wird diese höchste Stufe des Seins in der ganzen Folge der Denkhandlungen im System der Vernunft, die Wirklichkeiten sind begriffenes Sein auf dem Wege zum Absoluten; aber dieses Begreifen bleibt ein Bestreben. Wollen wir den Begriff, der die Erkenntnis des Absoluten anstrebt, darstellen, so bietet uns das gesamte voranstehende System einen solchen lebendigen Begriff an, der auf das Absolute in seinen Denkhandlungen hinauswill. Innerhalb dieses Sinngefüges faßt der Erkennende sein Ziel als ein Moment des Gefüges ins Auge, er schaut es als Ziel der Wesensentfaltung als das absolut Eine, das vollendete wirkliche Selbst. An dem Aufbau des absoluten Seins, an dem Streben, die Gottheit zu erkennen, ist das ganze System der Philosophie beteiligt, und alle systematischen Disziplinen der Philosophie gehören zu dem umfassenden Problem der Religionsphilosophie.

Die Gottheit, als die Vollendung und letzte Wirklichkeit ausgedacht, gibt die Möglichkeit, die Welt schöpferisch zu denken, d. h. sie im spekulativen Schema der Weltvernunft in ihrer Richtung zu entfalten. Wir vermögen vom Einheitspunkte des absoluten Subjekts aus nunmehr das ganze System der Vernunft noch einmal zurückzulaufen und gewinnen so unseren Ausgangspunkt wieder, auf dem wir aus eigenem Entschluß mit der Setzung eines ersten Gegensatzes begannen, aus dem sich alle Seinsstufen und Wirklichkeiten entfalteten. Zu Beginn solchen ersten Schaffens eines Gegensatzes wurde das Absolute im Vernunftglauben (d. h. unter Voraussetzung eines wahren Seins) als

Erkenntnisziel schlechthin angenommen, ohne dieses Sein kategorial bestimmt zu denken, und diese Voraussetzung als denknotwendiges Moment des Systems findet hier am Ende des Vernunftstrebens seine Bestätigung und stellt sich als wahres, umfassendstes, konkretestes Sein heraus, in Vergleich zu dem alle erkannten Wirklichkeiten nur Vorstufen bedeuten. Der Begriff als Synthesis des Gegensätzlichen endet vor dem Tore der Vollendung, denn in ihr ist der Sieg des Subjekts als erreicht gedacht, die Welt ist absolutes Selbst, es bleibt nichts mehr zu beziehen, das Urteilen hört auf.

Das religionsphilosophische Problem stellt nicht einen neuen Gegensatz auf, der innerhalb des Systems nach Auflösung strebt, sondern es stellt das ganze System dar als Entfaltung des lebendigen Begriffs im Gegensatz zu seinem Gegenstand der absoluten Wahrheit, oder das absolute Sein als Sinn, Ziel und Anfang seiner Entfaltung. Dieser Gegensatz von Begriff und absolutem Sein, als das Wesen der lebendigen Vernunft, ist der letzte Gegensatz, der in der absoluten Weltvernunft, die eine Offenbarung der Gottheit darstellen soll, verbleibt, durch welchen sich die Gottheit mitteilt.

Wir haben deshalb hier nicht die Aufgabe, auf Grund einer Frage und eines Gegensatzes eine neue Wirklichkeit in einer neuen Gedankenform zu entfalten. Wir können nur den Begriff im ganzen seiner Wesensentfaltung überschauen und sein Bemühen um die letzte Stufe der Wirklichkeit feststellen. Diese höchste Stufe der Wirklichkeit ist die religiöse Wirklichkeit als schöpferischer Grund und Voraussetzung aller Seinsweisen, sie ist nie Gegenstand des Wissens, sondern nur des Schauens und Glaubens.

Während bisher jede Seinsweise in der gedanklichen Form des Begriffs als wirklich abgeleitet wurde und keinerlei Unterschied zwischen Denken und Sein bestand, ergibt sich anläßlich der religiösen Gegenständlichkeit eine abweichende Lage. Die Wirklichkeit der Religion ist zwar die vollkommenste Realität, aber sie bleibt als konkretester Begriff Ziel der lebendigen Entfaltung des Begriffs, und wir haben nicht die Möglichkeit, Gedankenform und -inhalt in Einklang zu bringen. Wenn das Erkennen zu seinem Ziele gelangt wäre, würde sich jeglicher Gegensatz aufheben, und die dialektische Bewegung, die Entfaltung des Geistes hätte im Einen ihr Ende gefunden. Es besteht mithin keine Möglichkeit, durch den Begriff den religiösen Gegenstand zu erfassen, es ist unmöglich, ihm eine Seinsart zuzuschreiben, die einer Wirklichkeit ausschließlich zukam; es kann nur gesagt werden, daß in diesem vollendeten Sein alle Seinsweisen aufgehoben und bewahrt

bleiben, und daß es Ziel des tätigen Geistes ist, bis zu diesem vollendeten Sein zu gelangen. Das Wesen des Begriffs als Gedankenform steht also im Gegensatz zu seinem Ziel, und diese unauflösliche Gegensätzlichkeit läßt sich näher kennzeichnen.

Der Begriff ist die Form, in der das spekulative Denken die Seinsweisen denkt und bestimmt. Soweit er besondere Sphären abgrenzt und in Beziehung setzt, ist er als Form von Gegenständen begrenzt und daher im logischen Sinne endlich. Die Vollendung des Seins dagegen ist unbegrenzt, denn der Begriff als Bestimmung und Abgrenzung durch den Geist findet auf dieses keine Anwendung; trotzdem ist das Absolute im Sinngefüge von Bedeutung, aber nur als letzter Gegenstand des Erkenntniswillens, als unendliches unbegriffenes Ziel, um das sich der endliche Begriff bemüht. Wir sind als Vernunftwesen an diese Dissonanz an einen letzten Gegensatz gebunden, und gerade diese Beziehung vom endlichen Begriff und absoluter Unendlichkeit ist es, die uns im Sinngefüge der Vernunft den Begriff der Religion enthüllt.

Den Begriff der Religion geben bedeutet: in dem Sinngefüge des Ichs und der Vernunft unsere wesentliche Beziehung zur unendlichen Gottheit als eine notwendige Beziehung begründen und aufklären. Wir haben hier zum Unterschiede von den übrigen Abschnitten nicht die Aufgabe, einen Gegensatz zu überwinden durch eine Synthese, sondern diesen Gegensatz zu bewahren und festzuhalten als eine Beziehung, die ein Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen als dem Unbegreiflichen möglich und denknotwendig macht, wenn auch das absolute Sein als transzendenter Gegenstand dem Begriff sich entzieht, nie in die Form des Gedankens eingehen kann.

Indem wir die Aufgabe so fassen, erhalten wir die Möglichkeit, die Beziehung zum Unbegreiflichen innerhalb des Sinngefüges zu fassen, d. h. einen Begriff der Religion zu gewinnen, der aber nicht der Begriff der religiösen Gegenständlichkeit, d. h. Gottes ist, sondern ihn zum Gegenstand einer ewigen Frage macht. Das Wesen Gottes ist für uns transzendent; wir haben nicht nötig, hier am Schluß unserer Untersuchung umzukippen und plötzlich ein objektives Sein an sich zu behaupten, sondern wir bezeichnen nur innerhalb der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens das allerdings unerreichbare ewige Ziel der Vollendung, das in der Tat Bedingung und Voraussetzung aller begrifflichen Entfaltung und alles Vernunftlebens ist. Dadurch wird Gott zum Gehalt der Vernunft, aber er ist als Einheit von Form und Inhalt, von Wahrheit und Wirklichkeit an und für sich,

mithin absolutes Subjekt, nicht plötzlich im Gegensatz zu allem subjektiv begründeten Sein ein reines Objekt. Die Verknüpfung mit dem Absoluten ist innerhalb des Sinngefüges notwendig, und die Beziehung zur Gottheit ist kein Wissen im Sinne des begrifflichen Erkennens, sondern im Sinne des schöpferischen Aufbauens von Wirklichkeiten ist es die erstrebte Vollendung, an die wir glauben müssen. Der selbstbewußte Glaube ist die reine lebendige Aktivität der Vernunft, der unbesonnene Glaube gibt sich dem Absoluten passiv hin. Religion ist seinem Begriff nach Verknüpfung mit Gott durch unermüdliche Tat; und der Philosoph hat die Aufgabe, durch diesen Begriff der Religion die Religiösen aus ihrem Schlafe zu wecken.

Wir sind gemäß dem Begriff der Religion durch das vernünftige Tun, das auf Vollendung und Verwirklichung aller Ideale abzielt, mit der Gottheit verbunden. Gott ist somit nicht nur ein Ideal der praktischen Vernunft, sondern wir strecken in jeglichem Erkenntnisstreben die Glaubenshand im Schauen nach ihm aus, denn das Absolute ist die Einheit der Ideale in eins gesetzt. Als Ziel der absoluten Wissenschaft, der Schönheit, es Vernunftstaates und der Gerechtigkeit gibt es jeglichem Begriff das Gesetz und wird somit zum Gehalt und Prinzip aller Seinsweisen.

In dem Einen sind alle Seinsweisen zusammengeschlossen, vom Standpunkt des Absoluten aus betrachtet sind alle Sphären aus der Gottheit schöpferisch entwickelt worden. Gott ist also nicht allein moralisches Ideal, er ist Voraussetzung und Ziel, schöpferischer Grund der schönen Welt ebenso wie der gesetzlichen und zweckmäßigen Natur. Die Gottheit ist rein subjektiver Grund aller objektivierten Wirklichkeiten, sie verknüpft somit alle Stufen zu einer absoluten idealen Wirklichkeit. Dieser wirkliche Gegenstand des religiösen Glaubens ist in seiner Seinsweise insofern bestimmt, als er transzendent ist, als er alle bestimmten und begriffenen Seinsweisen als Unendliches umfaßt. Es wird also dem absoluten Sein nicht unkritisch eine Wesenheit beigelegt, sondern in ihm der Zusammenschluß aller Seinsweisen vernünftigerweise *gefordert*. Gottes Wesen ist es, einheitlicher Grund und Voraussetzung alles Seins zu sein. Wir bleiben somit bei der Forderung dieses absoluten Gegenstandes auf dem Boden der Besonnenheit und innerhalb der Grenzen unseres vernünftigen Erkenntnisvermögens. Kein unkritisches Seinsmoment wird der Gottheit zugeschrieben (wie in der ontologischen Metaphysik), wenn wir sagen: in ihr ist die Konkretion des Begriffs, d. h. alle Erkenntnis als vollendet gedacht, aber dieser Gedanke ist immer nur Glaube der Vernunft, da wir das Heilige nicht zu verwirklichen vermögen.

Nur im Sinne des Absoluten suchen wir Wahrheit, nur im Sinne des Absoluten stellen wir uns in das System der Vernunft ein, nur durch das Absolute ist unser Nachdenken der Gründe geleitet, nur durch das Absolute sind Wirklichkeiten begründbar. Gott ist allwissend, denn aus ihm entfalten sich alle Begriffe vom Sein; er ist allmächtig, denn er ist Schöpfer aller Seinsweisen durch Entfaltung ihrer Begriffe, er ist ewig und unendlich, denn alles Endliche und Bestimmte geht ohne Ende und zeitlos aus ihm als dem absoluten Subjekt hervor. Es handelt sich hier um keine Emanation, sondern um die zeitlose Entwicklung der Welt aus dem Wesen der Vernunft.

Das Hinschauen des absoluten Ziels ist die Tat, die dem Inbegriff den Inhalt und die Aufgabe gibt: das Absolute zu erfragen. Die schöpferische Intuition hat nichts zu tun mit einem unmittelbaren Anschauen und Empfinden, das sich einer objektiven Wahrheit ergibt und sie passiv aufnimmt, sondern es ist die r e i n e A k t i v i t ä t, die dem Begriff der Vernunft Inhalt und Ziel setzt. Es ist ein schauendes Wissen, das den Glauben begründet, das Gewißheit durch die Tat gewährt, das Absolute in der Tat setzt.

Die Philosophie begründet somit einen Gegenstand, den der religiöse Mensch verehrt und als schöpferischen Grund aller Dinge gläubig ergreift, den er aber nicht zugleich ins klare Licht vernünftigen Bewußtseins stellt. Die Philosophie setzt das Heilige als umfassendes schöpferisches Subjekt der Welt; das besonnene Erleben dieser Gottheit ist ein Hinschauen des vollendeten Selbst, als schöpferischer Grund des Alls; nur das unbesonnene Erleben vermeint der Empfangende zu sein; eine Beziehung zum Absoluten ist nur denkbar durch Wesenstat.

Gott ist der Inhalt jeglichen lebendigen Begriffs. Er treibt zur Entfaltung der Gedanken, ohne jemals anders sich zu offenbaren, als im Schema des lebendigen und tätigen Geistes. Der Geist beschreibt den Kreis seiner Entwicklung und kehrt zu seinem vorausgesetzten Grunde zurück.

Der Begriff der Religion fordert die Verknüpfung des Denkens mit dem Absoluten, den ewigen Versuch, die Form mit ihrem Inhalt, die Idee mit der Wirklichkeit, das Subjekt und Objekt im absoluten Selbst Gottes zu vereinen.

51. Kapitel: Die Mannigfaltigkeit der positiven Religionen

Nach Einsicht in die notwendige Verknüpfung unseres Wesens mit dem absoluten Subjekt kehren wir in die Welt der Erscheinungen zurück. Beim Anblick der mannigfaltigsten Religionen in der geschicht-

lichen Welt ist die Frage berechtigt: Lassen sich wohl alle diese positiven Religionsformen mit Hilfe des Begriffs beurteilen, d. h. vermögen wir auf Grund unseres gewonnenen Maßstabes eine Ordnung, ein System möglicher Religionen zu denken, so daß alle als Stufen und Annäherung an den einen Begriff der Religion aufgefaßt werden können?

Wir finden auf dieser Erde kein Volk, das sich nicht durch eine Religion den Sinn seines Lebens zu deuten, nicht in irgendeinem Kult sein Leben zu organisieren versucht, mögen im einzelnen die religiösen Vorstellungen noch so primitiv sein. Jeder einzelne Mensch, mag er von dem Streben zum Guten, von aller Tugend und Sitte noch so entfernt scheinen, besitzt irgendeine Beziehung zu einer ihn umfassenden höheren Wirklichkeit, die jede Gleichgültigkeit und prinzipielle Abneigung gegen Religion schließlich überwindet und den Menschen irgendwie, und sei es auch nur durch Furcht, einmal zur religiösen Empfindung zwingt.

Die Form der religiösen Vorstellung pflegt in ihrer Durchbildung dem Stande der Kultur zu entsprechen. Aber selbst auf den höchsten Kulturstufen finden sich fundamentale Unterschiede, die immer wieder zur Überlegung zwingen, worin denn diese Unterschiede begründet seien. Nur durch Einsicht in den Grund solcher Unterschiedlichkeit, nicht durch Konstatierung der Unterschiede kann man hoffen, die gegenseitige Feindschaft und Geringschätzung der Religionen zu überwinden und eine Achtung und Toleranz zu erzielen, die dem wesentlichen und besonnenen Menschen geziemt.

Der Mensch, der selbst eine eigene religiöse Entwicklung durchmacht und sich nicht durch ein Dogma und eine zeitlich bedingte Institution binden läßt, wird in seiner Beziehung zum religiösen Gegenstande selbst Wandlungen durchmachen, und schon mit Rücksicht auf die von ihm selbst durchlaufenen Stufen religiöser Entwicklung wird er zur gleichen Frage geführt werden, wie sich die Notwendigkeit der möglichen Religionsformen dartun lasse und welches der Sinn dieser Entwicklung sei.

Wir sehen von der tatsächlichen Fülle der Religionen, die der Historiker darzustellen hat, in diesem Zusammenhange ab und suchen uns nur auf Grund des gewonnenen Begriffs der Religion die Frage zu beantworten, inwiefern mannigfaltige Religionen denkbar sind, wenngleich der Begriff der Religion nur eine solche Beziehung fordert.

Der Mensch lebt auf zweierlei Weisen: besonnen und unbesonnen, mit und ohne Kenntnis seiner Bestimmung und seines Wesens; aber in jedem Falle leidet er an seiner Vergänglichkeit, bewundert er die

höheren Mächte, von denen er als Geschöpf abzuhängen meint. Die Vorstellung der weltschaffenden Macht verändert sich je nach dem Grade der erreichten Besonnenheit. Sie wird daher in dem einen und anderen Stande der Selbstbesinnung verschieden sein und ein besonderes Merkmal tragen, an dem wir den Grad der Reflektion beobachten können. Am deutlichsten wird der Unterschied an den äußersten Punkten einer zur Besonnenheit sich entwickelnden Vorstellung sein. Die Verwandlung selbst haben wir uns etwa folgendermaßen zu denken.

Da die Selbstbesinnung nicht Sache der Menge ist, so kann nur der einzelne, der Besonnene die religiösen Vorstellungen klären. Der Kult trägt der Menge, die Religion will, Rechnung durch eine auf den Durchschnitt berechnete religiöse Form. Sobald diese Form nicht mehr genügt oder zerbricht, treten neue Kulte an die Stelle der alten und stellen eine neue Beziehung zur Gottheit her. Was die Beziehung zu einer Religion gefährdet, ist entweder die natürliche Gier, oder es ist der aufklärende Gedanke selbst. Meist erstrebt der natürliche Mensch Befreiung von lästigen Bindungen und Vorstellungen und sucht Hilfe bei dem Verstand oder dem Verständigen, der ihm bereitwillig die religiösen Vorstellungen und Mythen aufklärt und auflöst. Die „Befreiung" von der religiösen Fessel wird damit befördert, aber zugleich eine neue Bindung auferlegt und die Verantwortung und Selbständigkeit des Aufgeklärten und „Befreiten" gehoben. Die Auflösung einer festen, bindenden Religion bedeutet keineswegs ein Abbrechen der religiösen Beziehung, vielmehr liegt jeder Auflehnung ein wesentliches Freiheits- und Selbständigkeitsbedürfnis zugrunde, das selber religiöse Erfahrung wünscht und nicht selten bis zum Gottversuchen sich steigert. Die Sehnsucht nach Befreiung ist spekulativ betrachtet nichts anderes als das Verlangen nach Befreiung von seinem natürlichen Selbst, von jeglicher Passivität und Abhängigkeit, und diese kann der Mensch nur selbst vollbringen. Die Abhängigkeit von der Gottheit als von einer erlebten, mächtigen Gegenständlichkeit wandelt sich durch die Zuflucht zur Reflektion in reine Aktivität; es stehen sich schließlich die Extreme einer blind aufgefaßten höheren bindenden Macht auf der niedersten Stufe religiöser Empfindung — und eine geistig geklärte Selbstverantwortung und Selbstbefreiung in Richtung auf die Vollendung auf höchster Stufe gegenüber. Zwischen diesen Polen lassen sich mannigfache Abstufungen der Religionen denken.

Bleibe ich innerhalb der Sphäre des unbesonnenen Erlebens, so ist zu dieser erlebten höheren Macht kein anderes Verhältnis als das der Ohnmacht, der Ergebung und verzweifelten Hingebung denkbar,

um mich durch Ekstase dieser höheren Macht anzuvertrauen. Der Mensch sucht unbesonnen sich mit dem Absoluten durch die religiöse Empfindung zu verknüpfen, durch Aufopferung seines Selbst, höhere Wirklichkeit zu gewinnen. Er wirft sich vor der Gottheit in den Staub, er erwartet die Hilfe, vergißt vielleicht im Rausche der Andacht einen Augenblick sein Leid, die Religion führt zur Anbetung, zur Hingabe an das Unendliche.

Stellen wir an diesem Pol das Merkmal der religiösen Vorstellung fest, so müssen wir sagen, die Gottheit erscheint hier vornehmlich als umfangende Urmacht, durch die wir bestimmt sind; durch Hingabe an dieses Objekt vergessen wir unsere Unfreiheit und gehen selbst in seinem Allgrund auf, der aber in Wahrheit ein Nichts ist.

Dieser Hingabe der Unbesonnenen steht die tätige Andacht gegenüber, die besonnen eine Beziehung zur Gottheit gewinnt, indem sie durch Beziehung zum Absoluten Vorsätze und neue Pläne faßt, nicht wartet, sondern handelt und sich zu vollenden strebt.

Die Gottheit auf diesem anderen Pol erscheint als Subjekt, das uns lockt, ihm nachzueifern, uns zu vollenden, wie er selbst dem Besonnenen die Vollendung bedeutet, als der Heilige, als absolutes Sein.

Zwischen diesen Polen der Hingabe und des trotzigen Entschlusses bewegen sich alle religiösen Entwicklungen, denn es ist Aufgabe der Menschheit, aus der Unbesonnenheit zur Besonnenheit und Freiheit sich zu erheben. Die Ordnung aller Zwischenstufen ergibt sich aus der gradweisen Annäherung an das Ziel einer besonnenen Verknüpfung mit dem absoluten Subjekt.

Nun sind aber Erleben und Selbstbesinnung niemals absolut geschieden. Wir haben nicht in dieser Zeit Erleben und in jener nur Besonnenheit, sondern beide sind verknüpft, bald überwiegt das eine, bald das andere, und das Verhältnis beider ergibt das besondere religiöse Temperament. Selbst auf der höchsten Stufe der Kultur und der Reflektion begegnen wir dem Unterschiede einer passiven und aktiven, einer objektiven oder subjektiven Vorstellung der Gottheit (so bei Goethe, bei Fichte und Schelling). Aber wir gewinnen doch durch diese Unterscheidung, die in dem Begriff der Religion selbst dadurch angedeutet ist, daß beide Momente, das subjektive und objektive als Gegensatz im Absoluten für uns bewahrt bleiben — die Möglichkeit, alle Religionen entweder als objektive und Erlebnisreligionen oder als subjektive Reflektionsreligionen zu unterscheiden.

Solche Entwicklungsunterschiede des religiösen Bewußtseins werden aber dadurch noch kompliziert, daß der Mensch, abgesehen von dem Grade seiner Besonnenheit und Selbsterkenntnis, in mannigfachen Seinsweisen lebt, von denen jede einzelne eine besondere Beziehung zum Absoluten kennt.

Es frägt sich daher, von welcher Seinsweise aus ein Volk oder ein Mensch seine Beziehungen zum Absoluten ausbaut, und je nach der Beschränkung auf diese oder jene Sphäre wird der Charakter der Religion einen verschiedenen Charakter aufweisen. Durch die mannigfachen Beziehungen zum Absoluten, die im System begründet waren, sind mannigfache Religionen denkbar, von denen jede auf ihre beschränkte Weise ein besonderes Ideal des Absoluten zu verwirklichen strebt. Die Besonderheit und Mannigfaltigkeit solcher Religionen liegt in ihrer wesentlichen Beschränkung, ihre Ordnung ist gegeben durch die Beziehungen der einzelnen Seinssphären, ihr Ziel ist durch das Ideal einer alle einzelnen verknüpfenden Humanitätsreligion bestimmt.

Die fundamentale Seinsweise, mit der wir notwendig begannen, war die Welt des Schönen, die sich der Geist als individuelle Wirklichkeit im Einklang mit seiner Individualität ausbaut. Das Absolute, das in solcher schöpferischen und schauenden Tat angestrebt wird, ist die absolute Schönheit und Harmonie des Alls. Diese Gottheit ist der in sich harmonische und selige Gott, in welchem die höchste individuelle Subjektivität mit dem höchsten Sein im Einklang steht, sie ist der Gott, der in Selbstanschauung vollkommen durch sich gestaltet ist. Je nach Betonung des Subjektiven oder Objektiven wird ein ästhetischer Pantheismus oder ästhetischer Theismus sich ergeben. Jedes Gestalten ist in dieser religiösen Kultur ein Gottesdienst, und der Einfluß dieser ästhetischen Religion wird sich in Harmonie der Empfindungen, in der Reinheit der Formen, in der fröhlichen Schaffenslust der Gläubigen erkennen lassen.

Anders sieht die Religion aus, wenn sie sich vornehmlich auf die natürliche Seinssphäre gründet und von einer bewußten, durch den Verstand bestimmten und geformten Welt aus — dem Absoluten sich anzunähern wünscht. Das Ideal, das hier ins Auge gefaßt wird, ist die Überwindung unendlicher Anschauung durch den Verstandesbegriff, ist das Ideal absoluter Wissenschaft. Diese natürliche Religion trägt einen nüchternen Charakter, sie ist verständig. Die Gottheit ist das absolute Selbstwissen, ein absolutes Gesetz. Sie wird den rationalen Charakter ausbilden, Wissenschaft und Erkenntnis anspornen, da ihr das Streben nach Wissen die einzige Annäherung an die Gottheit

bedeutet, die in unendlicher Ferne streng und ernst uns gebietet. Wird dieses Absolute in das Dunkel des Objektiven gestellt, so wird das Symbol und der Mythos von ihm verkünden, tritt das Ideal als Subjekt dieses „Wissenschaffens" ins Bewußtsein, so wird die Gottheit als tätiger Gedanke gefaßt und der Religiöse wird seiner Gottheit nacheifernd in rastloser Erkenntnisarbeit Klarheit und Herrschaft über die Welt zu gewinnen suchen.

Diese natürliche Religion wird so von selbst überleiten zu einer tätigen moralischen Religion, in welcher der Wille das Absolute als das Gute zu verwirklichen strebt. Diese Sphäre des moralischen Seins faßt die voranstehenden Weltbeziehungen zwar zusammmen, aber sie bewahrt ihren eigenen Charakter. Das Absolute wird vielseitiger gefaßt, da der Wille Freiheit und Gesetz, ästhetische und natürliche Wirklichkeit zu überwinden strebt. Beziehung zum Absoluten und religiöse Verehrung der Gottheit bedeutet hier Tugend und schöpferische Tat, gleichviel, ob sie Wissen oder Schönheit oder andere geistige Formen schaffen. Das gemeinsame Ziel des Guten wird die Menschen verbinden, das gemeinsame Tun regeln und alle Anstrengungen verknüpfen, die auf Erfüllung des höchsten selbstgesetzten Gebotes abzielen. Von Freiheit wird diese Tat-Religion zur Gerechtigkeit führen und alle Menschen schließlich verknüpfen in einer letzten idealen Religion, die dem Begriff der Religion, ihrem umfassenden Charakter zu entsprechen sucht.

Mit Hilfe des Begriffs der Religion als Verknüpfung des Systems der Vernunft mit dem Absoluten ist es also sehr wohl möglich, mannigfaltige Religionsformen zu erklären, zu ordnen und Grundcharaktere zu unterscheiden. Der gemeinsame Gegenstand des Glaubens ist in den mannigfachen Seinsweisen als besonderes absolutes Ideal erfaßbar, und dieser letzte transzendente Gegenstand als Einheit aller Seinsweisen in der vollendeten absoluten Wirklichkeit ist es, der einer idealen Religion ihren Sinn gibt.

52. Kapitel: Die ideale Religion

Die Mannigfaltigkeit der Religionen war nicht durch eine Vielheit religiöser Gegenstände erklärbar, denn die religiöse Wirklichkeit ist immer nur eine, nämlich das vollendete Wesen — Gott. Die Möglichkeit verschiedener Religionen lag vielmehr in den Beziehungsmöglichkeiten einzelner Seinssphären zum Absoluten begründet, denn von jeglicher Seinsstufe aus wird das absolute Wesen zu erreichen gesucht.

Der Mensch wird zufällig in einer Religion geboren und erzogen.

Mag er das Dogma beiseite geschoben, von den Predigern sich abgewandt haben, in seiner Seele bleibt eine Spur, eine Beziehung zur Religion als Frage nach Wahrheit. Hat er diese Frage mit Ernst innerhalb der Kultur und der philosophischen Spekulation zu beantworten gesucht, so kehrt er nach langer Wanderung zu seinem Kindheitsstande zurück und erklärt sich nunmehr besonnen die reine Andacht aus seinem Wesen, ohne dadurch von dem Glück des Glaubens etwas geopfert zu haben. Er erkennt, daß Gott in „seinem klugen Kopfe" nicht gestorben ist, daß er in Wahrheit eine Beziehung zu Gott habe, denn Gott ist die Vollendung seines Wesens, der schöpferische und allwissende Grund dessen, was der Mensch ist und sein soll.

Der reife und besonnene Mann ergreift diese Vollendung durch seinen männlichen vernünftigen Willen, nimmt die Gottheit als letztes Ziel in sein tätiges Wesen auf und sucht sich der Vollendung mit ganzer Kraft anzunähern.

Diese Religion ist nicht mehr in einer besonderen Gestalt, nicht in einem zufälligen Dogma mitgeteilt, sondern es ist die Religion unseres Wesens, d. h. unsere denkbare umfassende Verknüpfung mit dem Absoluten.

Die Gottheit als Ziel der Vollendung und vollkommenes Sein bewirkt unsere Heiligung, d. h. unsere Annäherung an das vollkommene Wesen auf Grund unseres freien Entschlusses zur Wesenhaftigkeit. In der Religion ist unser ganzes Wesen gestrafft, geordnet, organisiert durch ein Ziel, daß alle Seiten unseres vernünftigen Tuns einheitlich verknüpft. Diese Religion schließt keine Seinsweise aus, alle erhalten durch sie ihre Wertung, da jede einzelne im Ganzen und mit Rücksicht auf die Einheit betrachtet wird.

Die Heiligkeit bedeutet nichts anderes, als in jeder Beziehung sich um Wesenhaftigkeit bemühen und in seinem Wesen diejenige Organisiertheit aufweisen, die durch die Ordnung und das System der Seinsweisen gefordert wird. Diese höchste Religion fällt mit ihrem Begriff zusammen; sie ist das Ideal der Religionen, eine reine Vernunftreligion, eine Religion der Humanität. Sie braucht keinen Mythos, denn sie ist eine Religion des Geistes und der geistigen Tat, sie ist die Religion der schöpferischen und besonnenen Menschen.

Die Unterscheidung von Erlebnis und Reflektion ist hier aufgehoben, denn es handelt sich ausschließlich um die reine Beziehung zum Absoluten innerhalb des bewußten Wesens, in welchem wir vernünftigerweise und mit Bezug auf alle Wesensmomente mit Gott verknüpft sind.

Die Gottheit verehren heißt ihren Vollendungsgrad anstreben, auf jeder Seinsstufe das vollkommene Sein als Harmonie im Auge haben. Die Gottheit gibt uns Freiheit und stellt uns unter das Gesetz. Sie erlöst uns vom Tode und weckt unseren Willen zum eigenen Gesetz. Sie ist das ewige und vollendete Sein, das wir auf Grund unserer Freiheit wollen.

Gott ist das vollendete Wesen unseres Selbst, durch ihn sind wir wesentlich, d. h. wir suchen durch alle Seinsstufen hindurch Gott als den Einheitspunkt und die Vollendung zu erreichen. Dieses Eine ist zu verwirklichen nur in der harmonischen Bildung unseres Wesens, durch Teilnahme am Wesen durch Wesenhaftigkeit oder, was dasselbe ist, durch Wahrhaftigkeit. Das Streben nach Wahrheit und Wesen allein gewährt uns solche Bildung, die durch Totalität und Universalität sich auszeichnen muß, da Wahrheit nur im Ganzen ist, und das wesentliche Leben sich nur in dem Umkreis und der Verbindung aller Seinssphären offenbart. In der vollkommenen Religion ist keinerlei Passivität und Hingabe mehr denkbar, sondern allein höchste Aktivität und realster Sinn im Ergreifen des Wahren als des Wirklichen.

Diese vollkommene Religion hat einen völlig übergreifenden Charakter; sie ist absolut bestimmend, d. h. es gibt keine Form des Lebens und der Geschichte, die nicht aus dieser Sphäre der Vernunftreligion zu regeln wäre. Sie hat die Entscheidung über die Konflikte in der Geschichte, über den Streit von Völkern und Staaten, von Macht und Recht. Sie baut sich auf dem vernünftigen Bewußtsein der Menschheit auf, ihr steht somit das Kriterium über alle, ihr Wesen betreffenden Fragen zu. Sie ist in keiner Frage ausgeschlossen, denn es gibt keine Seinssphäre, die in den Religionsidealen nicht aufgenommen wäre und Berücksichtigung fände. So untersteht alles Recht der Religion, ja die Religion hätte als höchste Aufgabe, auf dem Boden ihres vernünftigen Bewußtseins das Recht und die Gerechtigkeit als schönste Frucht reifen zu lassen. Es ist schwerlich auszudenken, daß ein allgemeines Menschheitsrecht von einer anderen Instanz vorgeschlagen werden könnte, als von der Instanz der Vernunftreligion; denn jede Gemeinschaft, die den idealen Rechtsstaat erst zu verwirklichen sucht, wird innerhalb ihrer Schranken und belastet mit den besonderen Interessen, die sich doch immer hervordrängen, schwerlich imstande sein, über das von allen Sonderinteressen unabhängige Recht zu entscheiden. Dadurch ist auch die Schwierigkeit jeglichen Völker- und Staatenrechts begründet, da eine höhere entscheidende sowohl wie exekutive Gewalt in der Geschichte fehlt. Jede

Religion, die ihrem Ideal gleichzukommen sucht, wird sich diese höchste Entscheidung und Beeinflussung der historischen Welt anzueignen suchen müssen.

Ebenso kann sich die vernünftige Religion niemals des Rechtes ihrer Herrschaft über den Staat entziehen. Eine Unterordnung unter den Staat widerspricht ihrem Wesen. Eine Kirche mag sich vom Staat trennen, die Religion kann es nicht, denn sie bildet den Grund und das Ideal jeder menschlichen Gesellschaft. Ein Staat, der die Religion außerhalb seines Bezirkes stellt, beraubt sich seines eigentlichen Fundamentes und des einheitlichen Organs, das die Wesensbildung seiner Bürger allein befördern kann.

Die Religion andererseits bedarf des Staates ebenso wie des Rechts, um in umfassender Weise die Menschheit in Richtung auf das vollkommene Wesen zu einen. Die ideale Religion ist die Verfassung und zugleich die Gesinnung im Vernunftstaate, sie ist die Lebensform einer freien selbständigen Menschheit, sie ist es, die der Philosophie den transzendenten Gegenstand anbietet, die sich mit ihr vereint, um das Absolute in eben der Entfaltung des konkreten Begriffs oder des Geistes zu verwirklichen, zu erkennen und das unbewußte schöpferische Leben zu leiten.

Die wahre Religion umfaßt also dreierlei. Sie enthält alles wesentliche schöpferische Leben, das in dem Begriff als reine Aktivität sich geklärt hat und daher objektive Gestalt angenommen hat (objektiv insofern, als jegliches Tun durch die Idee bestimmt ist und es keinerlei andere Ziele mehr gibt, als diejenigen, die das Selbstbewußtsein der Vernunft und der Erkenntnis vorschreibt). Der wahrhaft religiöse Mensch ist daher der geistige Mensch, in welchem die Form vernünftiger Einsicht individuelle Wirklichkeit geworden ist. Dieser Mensch ist des Menschen Sohn, zugleich ein Abbild der vollkommenen Gottheit.

Das schöpferische Leben ist auf dieser Stufe das besonnene, selbstbewußte Leben, das in der Form seines Wesens dem Gesetz des Selbst Genüge tut. Es gibt daher hier keine Dissonanz mehr zwischen Erleben und Wissen, sondern das Leben ist nur in und durch Wissen, als wesentliches dem Absoluten verbundenes Vernunftleben.

Das Wissen endlich ist durch Einsicht seiner Grenzen und seiner Lebendigkeit ein ewiges Fragen nach dem Transzendenten, und dieses Fragen beruht auf dem gewissen Glauben, daß es eine absolute Wahrheit und Wirklichkeit gibt, in der alles Streben und alles Wissen und alle Seinsweisen sich vereinen zu einem in sich vollendeten göttlichen Absoluten.

Die Gottheit ist somit zu verehren durch Ausbildung einer harmonischen schönen Welt. Die Empfindung und Anschauung er-

geben erste schöpferische Erkenntnis; aus ihr entsprang unser Grundsein, und die Vollendung unseres Grundseins und der Schönheit ist die würdigste und elementarste Verehrung des Göttlichen, denn die schöne Gestalt und die Harmonie ist Produkt eines schöpferischen Tuns, das sich im absolut Schönen mit der Gottheit verknüpft. Die ideale Religion der Humanität wird das Leben schön zu gestalten gebieten, sie wird von jedem tätige Empfindung, von allen Einheit und Stil fordern, und die Hallen, in denen diese religiösen, nach Vollendung strebenden Menschen zusammenkommen, werden Beweis ablegen, daß man die Gottheit durch das Ideal der Schönheit zu verehren weiß. Kein Bild der Gottheit soll die Kunst bieten, sondern nur Gestalten des gotterfüllten Lebens. Wo das Göttliche wirklich ward, da findet die Kunst ihren Gegenstand, da schafft sie Mythen vom Leben gotterfüllter Menschen und zeigt den Andächtigen ihr Vorbild. Nichts soll die Kunst als Vollendungsstreben ungestaltet lassen, damit durch jeden Blick im Alltagsleben der Durst nach formender Tat und Religion geweckt werde und Bestimmung und Schöpferkraft sich ausbreiten durch unser ganzes Wesen und über die ganze Natur.

Das Chaos soll den Menschen unerträglich werden und der Verstand hervortreten, die Natur zu bestimmen und zu begrenzen, d. h. sie zu beherrschen. In der Beherrschung unserer Natur durch den Begriff verehren wir die Gottheit und ordnen diese Seinsweise eigenen Gesetzen und dem Göttlichen unter. Diese Unterordnung befreit uns von den natürlichen Gesetzen, und an ihre Stelle tritt das selbstgewählte Ziel, der vernünftige Zweck nach dem Vorbild des Geistes. In der Gesinnung und der Tat verknüpfen wir uns der Gottheit aufs neue, und alle Verwirklichungsbestrebungen in der Gemeinschaft und im Recht sind religiöse Handlungen, sofern sie die Vollendung im Auge behalten und der höchsten Wirklichkeitsstufe tätig zustreben. So verknüpft sich die Religion mit dem ganzen Umfang schöpferischen Tuns und der Vernunftglaube mit jeder Tat ihrer Beschränkung und ihrem Sinn im Ganzen.

Die ideale Religion braucht kein anderes Dogma, als die Lehre von der Vernunft oder die Lehre vom Geiste, aber sie muß als solche nicht nur Lehre, sondern Tat sein. Das durch die Gottheit organisierte Leben muß in die Erscheinung treten und erfahren werden können. Die Lehre von der Vernunft ist keine bloße Theorie, sie fordert Sein in der Form des vernünftigen Begriffs, sie fordert Wirklichkeiten und Einheit dieser Seinsweisen in Richtung auf die Vollendung. Nicht die Ausgestaltung der Religionslehren hat jemals die Religion gefördert

sondern das stumme schöpferische Leiden eines gotterfüllten Menschen hat lauter von Gott verkündigt, als alle Lehren. In der Menschwerdung der Gottheit erhält die Religion eine besondere Gestalt. Die Vernunftreligion ist in ihr in Erscheinung getreten, und nur insofern ist in einem Leben Religion begründet, als nach der Forderung der idealen Religion Vollendung angestrebt wird. Das Ideal der Religion ist daher der immanente Sinn aller wahren Religionen. Es ist das Maß, an dem sie zu messen sind. Die Vernunftreligion als bloße Einsicht und Religionstheorie ist nutzlos, sie muß wirkliches Vollendungsstreben sein. Die Philosophie forderte ja auf jeder Stufe des Begriffs: Teilnahme am wahren Sein. Der religiöse Mensch ist der Mensch in der Bildungsform des Geistes. Hier auf der höchsten Stufe kann es nicht anders sein! Nur der kann Religion lehren, der in das Vollendungsstreben sich einstellt und sein totales Wesen in allen seinen Seinssphären durch die Gottheit, als die höchste individuelle Wirklichkeit organisieren läßt. Das Leben dieses Besonnenen muß lauter sprechen als alle Theorien und Begriffe, denn der Begriff ist nur die vernünftige Form ihres Inhalts, nur die Deutung der Begründung eines religiösen Seins. Der Erneuerer der Religion ist wirklich in wesentlicher Form, sein Leben ist der neue Mythos, der von Leid und Überwindung erzählt.

Auf dieser höchsten Stufe, die aber Ideal bleibt, ist die Urfrage des Menschen beantwortet. Hier ist der Mensch von aller Not befreit, indem alles Objektive sich ihm unterwirft. Alles Vergängliche ist abgestreift, denn außer dem beharrenden Wesen ist nichts. Der Mensch ist beständig, ewig tätig in solchem Vollendungsstreben. Der Tod ist überwunden, denn er betraf nur die flüchtige Existenz. Der Mensch hat sich auf Grund der Einsicht in sein Wesen und durch Erkenntnis seines Gesetzes selbst behauptet. Was anfangs Glauben war, ist Gewißheit geworden. Die Religion ist durch Philosophie zu begründen, ihr Glaube hat an dem Vernunftglauben ein Maß.

In der idealen Religion sind Leben, Denken und Glauben eins, nicht aber in den Versuchen, dieser idealen Religion sich anzunähern. Hier fällt Schaffen, Erkennen und Gottesverehrung auseinander, aber es bleibt in der Einheit des Wesens bezogen. Alle haben den gleichen Gegenstand, das gleiche Ziel, und so erklärt es sich, daß die Philosophie, die Wahrheit sucht, den Sinn der schöpferischen Kultur deutet, daß die Religion, die wahrhaftigen Glauben hat, die Philosophie nicht zu verbannen braucht; die Philosophie aber, die an dem wahren Sein teilhaben will und so wahrhaftiges Sein gibt, diese Philosophie bleibt mit dem Leben und der religiösen Ehrfurcht notwendig im Bunde.

Drittes Buch: Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft

Einleitung zur Grundlegung

Die Selbstbesinnung als Aufbau des Ichs und der Welt ist zu einem vorläufigen Abschluß gekommen. Die Spekulation vermochte Seinsweisen der Welt zusammenhängend und in wechselseitiger Beziehung stehend abzuleiten. Das letzte Ziel, die höchste und vollkommenste Wirklichkeit, wurde im Unendlichen aufgewiesen. Nur in Umrissen konnten wir dieses System des tätigen und schöpferischen Gedankens als Inbegriff andeuten; schon dieser Entwurf erforderte die Geduld und Nachsicht der Leser, die wohl z. T. größere Eile, z. T. aber auch größere Ausführlichkeit gewünscht hätten. Uns lag daran, den Grundriß des Ganzen übersichtlich zu entwerfen und die Beziehungen der einzelnen Sphären zu überschauen. Jetzt könnten wir nach getaner Arbeit versucht sein, auszuruhen und uns mit den Untersuchungen, wie sie vorliegen, zu begnügen. Wir könnten uns daran freuen, die Welt aus dem Vernunftgrunde beleuchtet und aufgeklärt zu sehen, d. h. eine Weltanschauung zu besitzen, und unsere mannigfachen Beziehungen zur Welt geordnet zu erkennen. Selbst auf die Gefahr hin, daß man die spekulative Methode verachtet und den Standpunkt der prinzipiellen Deduktion ablehnt, könnten wir mit unserem Ergebnis zufrieden sein und auf Grund des ersten Entwurfes an die Ausführung energisch herantreten. Es brauchte uns auch nicht zu schrecken, wenn die tatsächliche Schätzung der Gegenstände in der Kultur und positiven Wissenschaft ganz andere Einteilungen und Systematisierungen zeigte. Denn solche tatsächlichen Schemata haben ja noch nicht notwendig etwas mit dem System zu tun, weil sie zufälligen Gründen ihre Entstehung verdanken.

Aber es bedrohen uns noch Einwände, die eine Berücksichtigung fordern, ein Ausruhen und einen Abschluß an dieser Stelle unmöglich machen. Man könnte uns zum Vorwurf machen, daß wir eine Weltanschauung anbieten, die als Ganzes zwar eine Deutung der Welt gibt und als solche auch Interesse erwecke, daß aber diese Deutung eine bloß individuelle Anschauung sei, aber nicht als Wissenschaft über-

zeuge. Kurzum, man spricht der spekulativen Welt- und Wesensbesinnung den Charakter einer Wissenschaft ab. Wenn uns solcher Einwand noch stutzig machen kann und aus dem Vorangehenden noch keine Widerlegung erfährt, so ist das ein Zeichen dafür, daß noch nicht alle Probleme behandelt wurden, daß eben noch diejenigen Fragen einer Erörterung harren, welche die Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft betreffen.

Man kann den Wahrheitssucher in der Welt mit einem Menschen vergleichen, der in einen gewaltigen Dom eintritt und beim ersten Rundblick von der Fülle und chaotischen Mannigfaltigkeit des Ganzen und seiner Bauteile überwältigt wird. Die Fülle von Einzelheiten, die verschiedenen Raumsphären, der Wald von Säulen lassen nicht gleich die innere Beziehung und die einheitliche Organisation des Ganzen erkennen. Um sich das Bauwerk in allen seinen Teilen zu erklären, aller Einzelheiten Sinn und Bedeutung, Notwendigkeit und Beziehung zu verstehen, wird der Beschauer dem schöpferischen Gedanken des Baumeisters nachspüren und nachdenken müssen. Aus der baumeisterlichen Absicht wird er die Einheit verstehen, die Struktur des Ganzen einsehen lernen: Zug und Druck, Stützen und Streben wird sich als immanentes Leben der Steine, Säulen und Gewölbe enthüllen, und alle Steine werden sich auf Grund einer Aneignung des schöpferischen Gedankens zu einem lebendigen Werke zusammenfügen. Das Chaos wird schwinden, Ordnung wird eintreten, und die Freude am Bau wird mit der zunehmenden Erkenntnis der schöpferischen Tat wachsen.

Ebenso wie dieser Besucher des Doms tritt der Denker in den Riesenbau der Welt ein; er sucht der Fülle der Eindrücke und Gegenstände Herr zu werden, indem er dem Inbegriff aller einzelnen Dinge nachforscht, um aller Mannigfaltigkeit einheitlichen schöpferischen Grund, aller Seinssphären Beziehung und Ordnung zu erkennen. Auch er sucht die Gedanken des Weltbaumeisters nachzudenken und dadurch den einheitlichen Sinn, die Bedeutung des Ganzen zu gewinnen. Alle unsere Bemühungen zielten ja darauf ab, das schöpferische, tätige Selbst klarzustellen. Teilen wir das Ergebnis unseres Nachdenkens und Spekulierens einem anderen mit, so wird man uns vielleicht zuhören und sich an dem Versuch der Deutung erfreuen, weil es die Unordnung zu beseitigen und das Verständnis des Ganzen zu erhöhen scheint, aber wir hätten auch zu erweisen, daß wir den schöpferischen Plan im System richtig nicht als eine beliebige Deutung sondern als einzigen Grund der wirklichen Welt angegeben haben.

Gegen den Einwand müssen wir gewappnet sein, der da besagt, daß es sich bei unserer Selbstbesinnung um eine Deutung, aber nicht um die allgemeingültige Wahrheit handle. Die Spekulation hat ja für den Fremdling den verdächtigen Charakter einer subjektiven Erklärung, einer Begriffsdichtung, die auf Wissenschaftlichkeit, d. h. Allgemeingültigkeit und Sachlichkeit keinen Anspruch zu machen habe.

Gewiß gibt es Deutungen eines Domes, die rein subjektiv den Geist der Gotik oder des Barock zu erklären versuchen, aber es gibt doch auch eine Erklärung des Ganzen, die der suchen muß, der selbst bauen, d. h. realisieren will, und diese Erklärung enthält und berücksichtigt die gesetzmäßige Struktur und Technik des Ganzen, die Fülle der Berechnungen und Konstruktionen, welche die Gewölbe und ragenden Pfeiler erst möglich machen und die Standhaftigkeit gewährleisten. Der Bauschüler, der selbst einmal bauen will, wird von diesen statischen Gesetzen ausgehen müssen, und ebenso wie er sucht auch der Philosoph die Gesetzlichkeit des schöpferischen Grundes. Der eigene Bauversuch wird es zeigen müssen, ob wir sachlich den schöpferischen Gedanken verstanden haben und imstande sind, eine wirkliche Welt zu denken — oder nicht. Denn individuelle Deutung, phantasievolle Erklärungen führen niemals dazu, selbst etwas zu realisieren. Aus dem Wahrheitsgrunde galt es ja Wirklichkeiten zu gewinnen.

Wie also der Bauschüler eine wissenschaftliche Begründung des schöpferischen Planes braucht, um danach wirklich bauen zu lernen, so muß der spekulative Denker seine Weltanschauung den anderen als eine allgemeingültige Wissenschaft begründen können. Er muß nachweisen, daß die durch Selbstbesinnung gewonnene systematische Folge von schöpferischen Denkhandlungen nicht eine individuelle, sondern eine sachliche und allgemeine Weltanschauung anbietet.

Diese Begründung muß den Halt des Ganzen erklären, die Wirklichkeit in dem Sinne erweisen, daß sie für alle, d. h. allgemeingültig sei und nicht eine beliebige Welt neben anderen ausmacht. Philosophie als Wissenschaft ist nur denkbar, wenn die Selbstbesinnung uns die eine Welt ableitete, die Gegenstand und Inbegriff aller Wissenschaften sein kann.

Auch wenn der Vorwurf der individuellen Auffassung uns nicht gemacht würde, müßten wir uns selber die Frage vorlegen, ehe wir an die Ausführung des Entwurfes und die Darstellung des Systems herantreten, ob wir das Mittel, die Technik besitzen, den Plan zu realisieren, ob unser Grundriß schon nach den Gesetzen, die den Aus-

bau des Ganzen möglich machen, angefertigt sei? Der Verdacht, unsere Untersuchungen seien überredende subjektive Deutung, zieht zugleich in Zweifel, daß die Folge der Gedanken notwendig und allgemeingültig sei, und zwar beruft man sich auf den Umstand, daß dieses System durchaus persönlichen Charakter habe, weil ja dieses Nachdenken und Untersuchen, das wir vortrugen, in unserem subjektiven Bewußtsein, in unserer seelischen individuellen Wirklichkeit sich abwickelte, so daß das gefundene Selbst als Zusammenhang der Gedanken nur unser besonderes eigenes Ich sei. Diese Behauptung: es handele sich bei unserem Nachdenken um einen Vorgang im seelischen Bewußtsein, läßt sich nicht bestreiten; alles Spekulieren, das wir treiben, geschieht in jedem besonderen Fall zunächst in unserem Bewußtsein. Wenn uns dieser Einwand stutzig macht und die Unabhängigkeit der Sache zu gefährden scheint, so kann das nur daran liegen, daß wir bei der Ableitung der Wirklichkeiten aus dem Wahrheitsgrunde diese seelische Wirklichkeit, die wir unmittelbar zu erleben meinen, noch nicht aufgelöst haben. Es zeigt sich somit eine neue Seinssphäre, die noch außerhalb des Systems steht und einer Ableitung bedarf.

Wir kehren damit zu derjenigen Erlebniswirklichkeit zurück, die wir zu Beginn der Selbstbesinnung durchstießen und unbeachtet ließen. Sind wir jetzt in der Lage, uns bei dieser Wirklichkeit aufzuhalten und über sie Auskunft zu geben, zu sagen, wie sich das psychologische Selbst zu dem gewonnenen Wesen verhält? Es bleibt uns die Aufgabe, über die seelische Wirklichkeit (vorausgesetzt, daß sie eine begründbare Gegenständlichkeit ist) in einer S e e l e n l e h r e Auskunft zu geben und die auf ihr fußende Behauptung, sie bestimme und begründe das Weltbild, zu entkräften. Also zwecks Begründung der Philosophie als Wissenschaft fordert das Problem der Seele seine Auflösung. Wir werden versuchen müssen, zunächst die Frage nach der Seele zu klären und aus verbliebenen Widersprüchen als notwendig zu begründen. Er wäre ja denkbar, daß die umfangreichen Bemühungen der psychologischen Wissenschaften uns fertige Antworten anböten; wenn aber nicht, so müssen wir selbst den Wahrheitsgrund dieser Wirklichkeit entwickeln und die Seele in den Geist auflösen, um schließlich aus dem Wahrheitsgrunde das Urbild der Seele als ein lebendiges System abzuleiten.

Erst wenn die Gegenständlichkeit der Seele in einer Seelenlehre geklärt ist, können wir den sachlichen Prozeß unseres Denkens von unserem individuellen seelischen Nachdenken scheiden, können wir das Gesetz des schöpferischen absoluten Ichs als eine allgemeingültige

Grundlage isolieren und als Lehre vom geordneten und notwendigen Denken in einer Logik gesondert abhandeln.

Das heißt nicht, daß wir die Selbstbesinnung noch einmal wiederholen müßten, sondern wir betrachten das entworfene System der Vernunft, den Umkreis schöpferischer Gedanken mit bezug auf die Gesetzmäßigkeit des Ablaufs und der geordneten Folge, um rückschauend die Struktur des Ganzen als zwingend darzulegen. Wir suchen die Technik und Statik der Weltanschauung und des Weltbaues in einer Logik, um den wissenschaftlichen Charakter, d. h. die Realisierbarkeit des Ganzen in einer Erkenntnislehre zu erweisen.

Die Logik ist die Statik der Philosophie. Sie hat den Beweis zu erbringen, daß das Denken notwendig und geordnet war. Sie gibt rückschauend das System der Begriffe und klärt über den Charakter, das Wesen aller Denkformen und Seinsweisen auf. Diese Besinnung auf Ordnung, allgemeines Wesen und besondere Denkformen ist von der philosophischen Selbstbesinnung zu trennen; der Nus und der Logos sind zu unterscheiden, ehe man daran geht, durch Aufzeigen der selbstgesetzten Denkregeln die bauende Weltanschauung als Wissenschaft zu begründen. Die Logik ist wie die Seelenlehre ein Querschnitt durch das Ganze, ein Überschauen alles Gedachten und Denkbaren, zunächst mit bezug auf das Wesen, das alle Gegenstände wesentlich macht. Diese Überschau gibt als reine Logik nicht formale Prinzipien, sondern allgemeines Sein, an dem alle besonderen Gegenstände teilhaben. Die materielle oder konkrete Logik geht dann auf die gedankliche Form und die Regeln der besonderen Gegenstände ein.

Aber selbst nach Aufweisung aller notwendigen Ordnung der Gedanken, aller selbstgesetzten Regeln, die aus der Vernunft sich ergeben, in ihr sich gründen, von ihr gesetzt werden, vermag der Zweifel, die Wirklichkeit des Gedachten und Denkbaren in Frage zu ziehen und Rechenschaft darüber zu verlangen, ob nicht dem Erkennen doch Grenzen gesetzt seien, so daß alles nur Schein bedeute, hinter dem sich das wahre Wesen der Dinge verberge. Die Erkenntnislehre wird die Beziehung von Wahrheit und Wirklichkeiten endgültig regeln und die Realisierbarkeit unseres Baues erweisen müssen.

Die Logik treibt uns so fort zum Erkenntnisproblem, zur Frage nach der Beziehung von Wahrheit und Wirklichkeiten. Die Erkenntnislehre entscheidet über die Frage, ob wir zu realisieren vermochten, ob wir wirkliche Gegenstände gedacht haben, ob unsere Wissenschaft wahres Sein anzubieten hat.

Die Erkenntnislehre braucht sich, so an den Schluß gesetzt, nicht als Aschenbrödel vorzukommen, im Gegenteil — sie krönt das Ganze, sie überschaut das ganze Werk der Vernunft und bestimmt seine Beziehungen zum höchsten Gut.

Der denkende Mensch unterscheidet sich von dem Betrachter des Domes dadurch, daß er selbst mit zu der erbauten Welt, zu der Wirklichkeit gehört, die er aus dem schöpferischen Gedanken als geordnet, harmonisch und wirklich verstehen will. Auf Grund der Wesensbestimmung und durch Teilnahme am schöpferischen Grunde hat der Mensch die Möglichkeit, sich selbst im Geiste Gestalt und Wesen zu geben.

Der Inbegriff des Wesens als Gegenstand einer philosophischen Wissenschaft gibt an, was der Mensch an Bildung bedarf, was echte Lebensform ist. Das ganze Nachdenken hatte ja nur den Sinn, durch Aufdeckung des Urbildes und Ideals der Menschheit die echte Lebensform neu zu begründen, den Sinn der Kultur zu entdecken und eine Erziehung der Menschenseele anzubahnen. Das Problem einer Beziehung von Philosophie und Pädagogik wird deshalb den Abschluß bilden müssen.

Wir sehen also, es bleiben noch Fragen genug, die kein Ausruhen gestatten. Wir sind genötigt, alle Einwände und Zweifel zu beseitigen, um selbst die Welt anschauend sicher und fest in der Wahrheit zu stehen.

Die systematische Grundlegung kann erst als vollendet gelten, wenn auch alle diese Querschnitte, Ansichten und Rückblicke behandelt worden sind. Jedes Problem für sich vermöchte ein Buch zu füllen, deshalb kann es auch hier nur unsere Absicht sein, Überschau zu halten, um für spätere Ausführung des einzelnen den lebendigen Zusammenhang zu erwerben, aus dem die speziellen Fragen allein ihren Sinn und ihre Bedeutung erhalten. Wer den Mut zur Wahrheit haben will, muß das Ganze zu überschauen versuchen.

Erster Abschnitt: Die Seelenlehre

1. Kapitel: Das Problem der Seele

Den Einwand: unsere Ableitung der Wirklichkeiten aus dem Wahrheitsgrunde als System des Inbegriffs gebe sich zwar als sachliches Denken und als Wahrheit aus, aber dieses ganze Vordenken und Nachdenken habe sich doch in der Seele des Menschen zugetragen und sei deshalb nicht unbedingt, sondern mit der Entwicklung unserer seelischen Natur verknüpft und dem Wandel unterworfen — diesen Einwand müssen wir als Anlaß benutzen, das Problem der Seele aufzurollen und zu behandeln. Aber nach Darstellung des Systems können wir uns fragen, ob dieser Einwand nicht schon irgendwie in den voranstehenden Untersuchungen aufgelöst worden ist, oder ob für dieses Problem und damit auch für den Einwand irgendein berechtigter Grund vorliegt; es könnte ja sein, daß wir uns durch den Hinweis auf die Seelennatur nur einschüchtern ließen, daß aber hier kein Widerspruch und Gegensatz mehr vorliege.

Die Frage begründen und das Problem an sich klären heißt den eventuellen Widerspruch und Gegensatz aufzeigen, der in dem Ganzen verblieb und anläßlich der Begründung der Philosophie als Wissenschaft eine Auflösung erfahren muß, wenn anders unsere Weltanschauung nicht als individuelle Deutung ausgelegt werden soll.

Die Lage wäre für uns dem Einwendenden gegenüber einfach, wenn wir die seelische Natur mit der Natur draußen gleichzusetzen vermöchten. Das geht aber aus mannigfachen Gründen nicht an; denn die Seele begegnet uns nicht allein in der Naturwissenschaft als Gegenstand des Forschens, sondern sie spielt als Gegenstand in der Kunst, Moral und Religion eine gleich bedeutsame Rolle, und es scheint, als sei kein Problem so schwierig und verwickelt, wie das der Seele. Mag im einzelnen auch im System die Frage nach dem seelischen Ich wie auf dem Durchgang durch die seelische Sphäre immer wieder berührt sein, damit ist sie aber nicht gelöst worden; denn eine vollständige Lösung müßte das Zusammenfassen aller jener Momente bedeuten, die das seelische Ich zusammensetzen, und gerade

das lebendige Gefüge, das das Leben der Seele ausmacht, ist es, das hier in Frage steht.

Die Frage richtet sich also, soweit sie in dem System fußt, auf die Ordnung einzelner Seelenmomente zu einer Organisation einer lebendigen Seele. Das Problem der Seele würde durch solches Zusammenfassen, durch solchen Querschnitt und Rückblick das Ganze seinen Platz an dieser Stelle begründen können.

Diese Begründung wäre aber nicht gründlich genug, denn es handelt sich nicht allein um einen Rückblick, sondern um einen Gegensatz, der über das System hinausreicht.

Daß die Frage nach der Seele und ihrer Natur die Menschen immer beschäftigt hat und noch immer beunruhigt, zeigt ein Blick auf Vergangenheit und Gegenwart. Kein System der Philosophie, weder das Aristotelische noch das Hegelsche, hat diese Unruhe zu beseitigen gewußt, ja, niemals, so können wir sagen, wird es je einem Philosophen gelingen, das Problem völlig aufzulösen, aus dem einfachen Grunde, weil aller Wahrheit der aktiven Gedankenform die Fülle des passiven Erlebens als Inhalt gegenübersteht.

Ist es der Spekulation auch gelungen, alles Erlebbare mit einer bestimmenden Denktätigkeit zu begründen, alles Sein durch das Wissen um seine Gründe als bewußtes Sein zu klären, so bleibt schließlich etwas, das sich der Ableitung zu widersetzen scheint: das ist das wissende Leben und Denken selbst, das bald als Empfindung, bald als Wollen oder als Wissen sich darstellt. Dieses seelische Denken nehme ich in innerer Erfahrung wahr, d. h. ich erlebe mich selbst in der Eigenerlebtheit, und dieser passiv aufgenommene Inhalt erscheint diesem Erleben und Erfahren unmittelbar gewiß. Mag man alle Gegenstände in Geformtes und in Formen der Vernunft auflösen, dieser wissende Lebensinhalt, das seelische Philosophieren als Erlebnis, will sich der Auflösung widersetzen, scheint als Inhalt im Gegensatz zur Form zu beharren, weil das Erleben hier ein an sich Seiendes gefunden zu haben glaubt. Liegt nun dieser Inhalt als Gegenstand des Glaubens auch gänzlich außerhalb der Sphäre der Form, so läßt er sich doch auch logisch dieser Form zuordnen als Inhalt, als das, was geformt werden soll. Jeder Begriff hat seinen Inhalt, und solcher Inhalt kann etwas schon Begriffenes sein, das neu geformt wird, oder etwas völlig Unabhängiges, vom Begriff Unberührtes. Die Frage geht hier bei dem Problem der Seele nun darauf, ob auch der erlebbare Inhalt, als Seelending, sich gänzlich in Geformtes verwandeln lasse, oder ob wir hier auf ein „Etwas" stoßen, das tat-

sächlich im Mittelpunkt der Welt unberührt gelegen ist und den Anspruch stellt, an sich wahres Sein zu sein.

Kein Abstand scheint die Wahrnehmung dieses Seelenlebens zu gefährden. Durch kein Medium wird die Aufnahme dieses An sich scheinbar getrübt. Unmittelbar bietet sich dem Selbsterleben ein Gegenstand an, der das Selbstwissen unnötig erscheinen läßt. Vorausgesetzt, es ließe sich dieser Gegenstand der erlebbaren Seele völlig in dem Inbegriff begründen, so bliebe doch immer jenes Wechselspiel der Aktivität und Passivität, von Aufnehmen eines schon Geformten und von Zurückgeben in einer neuen Bestimmung.

Die eigene Seele beunruhigt den Philosophen am meisten, und alles, was ihn hier bedrängt, ist im Grunde das Chaos der Welt, d. h. Bruchstücke aus allen Seinssphären, ein Durcheinander naturhafter, ästhetischer, sittlicher, religiöser Gegenständlichkeiten. Dieses im einzelnen bereits Geformte ist ungeformt und unbegriffen als Ganzes, als Seele, und die Gewißheit, hier Gegenständliches aufzunehmen, ist nicht ganz unbegründet, weil es ungeordnete Gegenständlichkeiten sind, die nach Bestimmung verlangen. Mit bezug auf ihre Totalität liegt hier ein Ungeformtes vor, mit bezug auf das einzelne ist der Inhalt bestimmt. Es löst sich also auch der Inhalt der im Erleben aufgenommenen Seele bezüglich ihrer Elemente, d. h. ihrer ungeordneten Bruchstücke völlig als Begriffenes auf, nur in einer Beziehung ist sie gegensätzlich, steht sie in Frage: mit bezug auf ihre Ordnung in einem einheitlichen Begriff, mit bezug auf ihre Organisation und Einheit.

So läßt sich ein Gegensatz aufzeigen von Form und Inhalt, wobei der Inhalt (als Gegenstand des Erlebens zunächst gefaßt) sich doch dem Begriff der Form zuordnen läßt, weil dieser Inhalt im einzelnen zwar als Material bestimmt ist, im g a n z e n aber als erlebte Unordnung, als Chaos, nach Ordnung und Begriff verlangt. Das unmittelbare passive Aufnehmen schließt die Gefahr in sich, sich als Denkender dem untergeordneten Seelenstoff hinzugeben, die Bestimmungsfreiheit und Selbständigkeit zu opfern. Diese Gefahr wurde aufgedeckt durch den Zweifel an der Wissenschaftlichkeit unseres Weltbaues.

Wir erinnern uns jetzt, daß der Standort der Reflektion und Spekulation aus Freiheit gewählt wurde, daß die Ableitung der Wirklichkeiten auf Grund dieses „natürlichen“, reinen Denkens geschah. Wenn wir uns und unsere Welt aus dem produktiven Denken gewannen und alle Seinsweisen begründeten, so leben wir jetzt, nachdem wir ins Erleben zurückgekehrt sind, mit Wissen der Gründe vernünftiger,

wir sind uns der Dinge bewußt; nur ein Zweifel scheint berechtigt: ob denn die Einnahme des spekulativen Standpunktes selbst berechtigt war, ob der freie Entschluß uns nicht unvermerkt in eine Selbsttäuschung hineintrieb, um das flüchtige Leben in Fiktionen zu verankern und unsere Zuversicht im Leben zu stützen. Der Zweifel wendet sich rückwärtsschauend nicht der Welt des Objekts, sondern dem subjektiven Wahrheitsgrunde zu, um die Spekulation selbst als Nebelgebilde und Selbsttäuschung in Mißkredit zu bringen. Die ganze spekulative Weltauffassung erscheint bei der Rückkehr auf den Erlebnisstandpunkt als eine Umdrehung und Verkehrung der tatsächlichen Welt, als eine Selbsttäuschung der Seele.

Dieser Zweifel gründet sich auf den gleichen Gegensatz von Form und Inhalt, nur daß er hier eine veränderte und erweiterte Bedeutung bekommt. Nicht allein Form und Inhalt kommen als Gegensatz in Betracht, sondern schon der Charakter der Formsphäre, als ein aus Freiheit, d. h. spekulativ gesetztes Wesen, und der Charakter der Inhaltssphäre als das Bestimmte und Wesenhafte erscheinen widerspruchsvoll; denn die Seele als Material widersetzt sich noch der letzten ordnenden Bestimmung, sie geht nicht völlig in das reine Denken auf.

Es handelt sich bei dem Problem der Seele also nicht allein um die Frage, ob der erlebbare Inhalt sich tatsächlich völlig in den Begriff auflösen lasse, sondern um die Frage, ob auch hier in diesem Chaos der erlebbaren aber begriffenen Elemente, die aus verschiedenen Seinssphären stammen, Ordnung herrschen soll, ob die Freiheit der Spekulation auch der Seele selbst zusteht, ob das Leben der Seele sich v ö l l i g in ein freies selbständiges Tun auflösen läßt, ob Idee und Wirklichkeit, Allgemeines und Besonderes, Wissen und Erleben, Wesen und Wesenhaftigkeit, Form und Inhalt als Gegensätze aufzulösen und synthetisch zu verknüpfen sind.

Es lassen sich so aus der Sache selbst vielerlei Gegensätze entwickeln, die uns zeigen, daß die Frage nach der Seele bisher eine Erledigung nicht fand, daß die Behandlung des Problems deshalb notwendig ist, und zugleich läßt sich durch Aufzeigen dieser Widersprüche die Frage selbst als beste Vorbereitung für eine Antwort klären. Es bleibt der Spekulation die Aufgabe, alles in innerer Erfahrung erlebbare Nachdenken der Seele ihrerseits zu bestimmen und zu ordnen. Dem unphilosophischen Bewußtsein, das nicht beständig aus der spekulativen Sphäre die Gründe für alles Sein im Bewußtsein trägt, ist es erschwert, das Maß des Wesens an sich selbst heranzubringen und sich mit bezug auf die seelische Wirklichkeit zu ordnen; ihm er-

scheint die Annahme der Form ein Aufgeben des Individuellen und ein Aufgehen im Allgemeinen. Alles Normhafte und Allgemeine wird als Opfer des Lebensinhaltes, als ein Verarmen und Verblassen der Seele aufgefaßt. Es wird zu zeigen sein, daß auch dieser Gegensatz des Individuellen und Allgemeinen im Geiste eine Auflösung erfährt.

Ist hier zur Auflösung eine künstliche Konstruktion notwendig, die die Verbindung von Idee und Wirklichkeit vermitteln und den Widerspruch nur oberflächlich vertuschen kann, so ist das ein Zeichen, daß die Spekulation in der Tat eine Fiktion ist und die Ableitung der Wirklichkeiten auf einer Täuschung beruhte. Wir haben uns dann vielleicht in einer Sphäre des Überwirklichen bewegt; das eigentlich Wirkliche ist dann aber von der Spekulation unberührt geblieben.

Gelingt es, das Erleben der Seele mit Wissen in begründeter Weise als wirklich abzuleiten, so daß der Gegensatz völlig hinfällig wird, so schwindet die Kluft zwischen Wissen und Erleben, zwischen Ideal und Wirklichkeit auch in dieser letzten Beziehung, und die Wissenschaftlichkeit der Weltanschauung wäre von diesem Standort der Seele aus nicht zu gefährden, die Spekulation nicht mehr als Fiktion und Hypothese zu verdächtigen, weil alles wahre Erleben oder das Leben und Denken der Seele selbst als letzte abzuleitende Wirklichkeit auch im Wesensgrunde des absoluten und reinen Ichs begründet wäre; aller seelische Inhalt wäre dann nur wirklich in einer wesentlichen Form, alle Erlebtheit nur ein Wissen vom Leben.

Das Problem schließt noch einen weiteren Widerspruch in sich, der vielleicht dem gemeinen Bewußtsein näher liegt und ihm geläufiger ist. Die Spekulation hat uns daran gewöhnt, in der zeitlosen Sphäre des reinen Denkens uns selbst und die Welt zu bestimmen. War solches Unternehmen ein Ikarusflug? Finden wir uns nicht nach dem systematischen Rundgang plötzlich auf die Erde zurückgeschleudert und in die Zeitlichkeit des Werdens zurückversetzt?

Wir lieben die besondere Seele in ihrer Individualität und in der Zeit und bangen um ihr Schicksal trotz der Einsicht in das Wesen der Vernunft, wie um das der eigenen. Zeitlich Besonderes und ewig Allgemeines scheint unvereinbar, der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit macht die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele notwendig. Die Lösung dieses Problems soll den Widerspruch des Zeitlichen und Ewigen aufheben. Der Glaube an eine Unsterblichkeit ist noch keine Begründung der Unsterblichkeit. Die Philosophie muß den Versuch machen, die Seele in ihrer wahrhaftigen Wesenheit als unvergänglich zu erweisen, unbeschadet ihrer individuellen Besonderheit. Die Auf-

lösung dieses Gegensatzes ist in der Ethik schon angedeutet, fordert aber hier noch einmal einen breiteren Raum.

Auch diese Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ist ein überschauendes und zusammenfassendes Problem, das eine Klärung und Ordnung der Seinsweisen voraussetzt. Es kann nur auf Grund eines eingesehenen Wesensganzen gestellt werden, es hat metaphysischen Charakter, ohne uns doch zur unkritischen metaphysischen Seelenlehre zurückzuverweisen.

Die seelische Wirklichkeit, die wir unmittelbar erleben, ist die Grenzsphäre, welche Wesen und Erlebnis, Ideal und Wirklichkeit zu trennen scheint. Auf der Tafel der Seele drücken sich alle Erlebnisse ab; zugleich ist die Seele das Abbild des Wesens; beide erscheinen durch diese trennende Sphäre unvereinbar. Die Seele ist so selbst ein durchgehender Gegensatz, eine Doppelseitigkeit und Doppelwendung, die das Problem der Seele erst ganz deutlich machen. Gelingt es, diese Scheidewand niederzureißen, diesen Übergang zu überwinden und die Gegensätzlichkeit beider Sphären auszusöhnen, so wäre das Problem der Seele damit in einer Seelenlehre lösbar. Kein Einwurf könnte sich mehr auf die naturhafte, seelische Wirklichkeit stützen, um in ihr allein die Weltanschauung zu begründen und damit ihre Wissenschaftlichkeit in Frage zu stellen.

Aber, so könnte jemand fragen, machen wir uns das Problem nicht unnötig schwer? Ist nicht bei den Wissenschaften von der Seele, die unsere Zeit in so großem Maße beschäftigen, Rat zu holen, ist nicht die Philosophie längst durch die Psychologie und Erfahrungsseelenkunde ersetzt? — Werfen wir einen kurzen Blick auf die Wissenschaften von der Seele und fragen uns, ob sie uns bei Auflösung unserer Frage behilflich sein können.

2. Kapitel: Die psychologischen Wissenschaften

Das Problem der Seele wurde von uns in einen Zusammenhang gestellt, der der Absicht der Psychologie in der Gegenwart zu widersprechen scheint. Wir fordern eine Ableitung der seelischen Gegenständlichkeit, eine Auflösung der Tatsache Seele, um die Weltanschauung als Wissenschaft in einer von der Seele unabhängigen Sachlichkeit begründen zu können. Die Psychologie behauptet aber auf das bestimmteste, selbst Grundwissenschaft zu sein; nicht nur mit bezug auf die Geisteswissenschaften preist sie sich selbst als grundlegende Wissenschaft an, sondern auch mit bezug auf die Erkenntnis überhaupt will

sie begründende Wissenschaft sein. Wenn dieser Anspruch besagen will, daß hier in einer Psychologie letzte Gründe der menschlichen Erkenntnis angeboten werden sollen, indem das Zustandekommen der Erkenntnis aus den Elementen, Vermögen und Gebilden der Seele als gesetzlich bestimmt und erklärt wird, so ist solche Erfahrungsseelenkunde Wissenschaft eines besonderen Gegenstandes der Seele. Dieser Gegenstand ist bei näherem Zusehen ungeheuer verschieden von den einzelnen Psychologien gefaßt; bald ist er im Zusammenhang mit dem Körper ein Naturding und mit der Physiologie oder Physik verknüpft, bald ein mechanischer Gegenstand, der mit Hilfe der Mathematik berechnet werden soll, bald ist Seele die individuelle Welt des Willensgeschehens oder die allgemeine Volksseele, bald handelt die Psychologie von der sich entwickelnden Seele, die sich anpaßt, wehrt und einrichtet; zuweilen ist auch die metaphysische Seele als transzendente Substanz gemeint, kurzum die psychologischen Wissenschaften zeigen in ihrer mannigfaltigen Arbeit ein überaus verschiedenes Bild der Gegenstände, und wir hätten bei allen diesen Einzelwissenschaften zunächst das Recht zu fragen, welches ihre besondere Unterlage, die begrifflich geklärte Wirklichkeit ihrer Wissenschaft sei.

Zur Beantwortung dieser Frage wäre die gesamte Psychologie genötigt, zu einer letzten Grundwissenschaft ihre Zuflucht zu nehmen, selbst nach dem Inbegriff zu fragen und sich von ihr die besonderen Gegenstände ableiten und ihre Methoden begründen zu zu lassen. Der Glaube, als sei hier im Selbsterleben und Beobachten dem inneren Sinn etwas unmittelbar Gewisses gegeben, ist irrig, und schon die Verschiedenheit der Betrachtungsweisen und Methoden weist darauf hin, daß der tatsächliche Gegenstand der begrifflichen Bestimmung und der Unterscheidung bedarf. Die psychologischen Wissenschaften bieten durchaus keine eindeutige Bestimmung und Behandlung dieser rätselhaften Wirklichkeit an; ja sie sind unter sich nicht einmal geordnet und organisiert, so daß man ihnen keinerlei Klärung der Seele entnehmen kann, vielmehr durch die Verwirrung, in der sich ihre Arbeit selbst befindet, eher enttäuscht von der Beschäftigung mit der Psychologie abläßt. Man sieht dort lediglich Interessen von Einzelwissenschaften berücksichtigt, die mit der Erforschung der Wahrheit wenig zu tun haben. Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft ist glücklich, ein neues Feld der Forschung gefunden zu haben; die positiven Ergebnisse befriedigen denjenigen, der schnell zu Resultaten kommen will. Diese Hast kennt aber die Philosophie nicht. Unser positives Zeitalter hat sich auf dem Felde der Seele fleißig getummelt und sich dabei eingebildet, Geistes-

wissenschaft zu treiben, wenngleich der Wirrwarr ihrer ungeklärten Gegenständlichkeiten mit Geist nichts zu tun hat.

Man kann der Psychologie als Einzelwissenschaft ihre Verdienste lassen; man möchte versucht sein, sich vorzustellen, Aristoteles könnte heute alle diese Arbeit der Psychologie einsehen, und man möchte sich fragen, wie er, der doch vor zweitausend Jahren auch schon einiges über die Seele zu sagen wußte, über die Leistung der Gegenwart urteilen würde. Sicher ist, daß ihm die geleistete Arbeit in der Erforschung dieser seelischen Wirklichkeit höchlichst interessieren würde. Denn wer den tieferen philosophischen Blick besitzt, braucht keine Scheu zu haben, alle diese Experimente und Beobachtungen an Modellen und Versuchspersonen zu beachten, denn er vergleicht die an tatsächlichen Aussagen gemachte Erfahrung mit dem zugrunde liegenden Wesenszusammenhang, den sie bestätigen und dem sie entsprechen sollen. Der wirkliche Philosoph braucht auch keine Furcht zu haben vor Psychologismen, denn solche Furcht erwächst nur aus der Unsicherheit über den Charakter der Wahrheitssphäre und dem Mangel an konkreten Gedanken. Kurzum — ein Denker wie Aristoteles würde in solcher Arbeit ein Sichmühen um die Entelechien sehen, vielleicht nur bedauern, daß man diese in ihrer reinen Gestalt nicht herauszulösen vermochte und die rechtverstandene metaphysische Psychologie aus der Mode kam.

Gegen die Erfahrungsseelenkunde und ihre Beobachtungen der seelischen Wirklichkeit ist also an sich nichts einzuwenden. Der Wahrheitsuchende wird auch im Grunde der Tatsachen den objektiven Beziehungszusammenhang schauen, die Idee, welche dem seelischen Leben Gestalt und Gesetz gibt; die Frage ist nur, ob solche analytische Psychologie bei ihrem idealen Modell tief genug schaut, die Erfahrung wirklich auflöst und das zugrunde liegende Wesen herauszuschälen vermag. Die Psychologie wird sich, wenn dieses der Fall ist, entschließen müssen, den Zusammenhang mit den positiven Einzelwissenschaften aufzugeben und zur Philosophie überzugehen, sie wird dann zur Phänomenologie, welche die Erscheinungsform des Geistes betrachtet.

Mit anderen Worten: eine Psychologie, die uns etwas über die Wahrheit der Seele zu sagen hätte, läge eigentlich, im Sinne der gegenwärtigen Psychologie gesprochen, außerhalb ihres Bereiches. Denn wo sie Interesse verdient, sucht sie über sich selbst hinauszukommen; wo sie ohne Selbstüberwindung und Besonnenheit Antworten anbietet, da können wir sie mit bezug auf die Philosophie ruhig beiseite schieben, sie den Einzelwissenschaften zuordnen. Der Einsicht des Wesens vermag sie dann nicht zu dienen.

Vielleicht ist es ratsam, in der Selbstbesinnung mit der Erfahrungsseelenkunde (sei sie nun experimentierend oder erklärend, zergliedernd oder beschreibend) zu beginnen, um in der Auseinandersetzung mit dieser Tatsachensphäre zugleich ihre Problematik einzusehen. Dann wird der Entschluß, die die Wahrheit verhüllende Sphäre durchzustechen und zum tieferen Grunde vorzudringen, mit größerer Entschlossenheit geschehen. Die analytische Psychologie gibt zwar häufig vor, Wesentliches zu behandeln, aber der Zauber des positiven Zeitalters hält diese Psychologie noch im Bann, und das Wort „Tatsache" scheint ihnen wissenschaftlicher und würdiger als alle Spekulation und Metaphysik.

3. Kapitel: Seele und Geist

Die Wissenschaften der Seele, die mit ihren mannigfachen Methoden als Grundwissenschaften der Philosophie sich anboten, sind abgewiesen, weil es sich herausstellte, daß sie ja zu den Einzelwissenschaften gehören, deren Gegenstände nur vermeintlich gegeben sind, die aber zur Bestimmung des Begriffs und ihrer Methode einer übergeordneten Grundwissenschaft bedürfen, die aus einem Inbegriff die Denknotwendigkeit des Gegenstandes darzutun hat.

Nehmen wir einmal an, wir hätten den Inbegriff aller Gegenstände in einem System des Geistes entwickelt; es wäre uns gelungen, den schöpferischen Gedanken im Grunde der Welt vollständig nachzudenken und vorzutragen, so müßten wir doch zugeben, daß dieses angeblich sachliche und reine Denken der Wirklichkeiten in unserem besonderen menschlichen Bewußtsein, in unserer vergänglichen Seele geschah. Diese Seele soll zwar selbst in jenem reinen Denken sich gründen, aber es muß doch zugestanden werden, daß die Anlage zum Nachdenken und zur Wesensbesinnung überhaupt unter allen Geschöpfen der Natur nur dem Menschen zuerkannt werden kann. Diese Anlage des vernünftigen Denkens ist somit selbst eine Naturanlage und damit ein entwickeltes und gewordenes Organ des Geschöpfes Mensch, das ihn befähigt zu denken, während das Tier ohne Selbstbewußtsein in der Natur lebt, d. h. diese Anlage zu denken nicht besitzt. Es ist demnach unser Nachdenken und unsere Selbstbesinnung zunächst ein natürliches Geschehen, und es ist die Frage, ob solches natürliches Denken irgend etwas mit dem reinen Denken des Geistes zu tun hat; wir müssen fragen, welches die Beziehung ist, oder ob nicht die Sache der Wahrheit doch am Ende durch die Genesis verfärbt oder gefährdet wird, ob nicht unsere Fähigkeit zu denken sich tollkühn überschätzt,

wenn sie für sich Berührung mit der zeitlosen unveränderlichen Wahrheit beansprucht und sich für vernunftgemäßes Denken ausgibt.

In der Tat hat der Gedanke etwas Schwindelerregendes, daß wir Menschen in der ganzen Welt das einzige Wesen sein sollen, in welchem ein wesenhaftes, zeitloses, sinnschaffendes Vernunfttum durchbricht und zum Bewußtsein gebracht wird. Wie geht denn die unabhängige Wahrheit in dieses abhängige Denken ein? Es scheint ein seltsames Unterfangen, auch wenn man die ganze Welt aus Gründen abgeleitet hat, nun auch sich selbst, der jene Ableitung doch unternahm, zu opfern und sich als denkende Seele aus dem reinen Denken zu gewinnen, das unmittelbar gewisse Selbst aufzugeben; denn darauf kommt es doch hinaus. Läßt sich die seelische Wirklichkeit (als Erlebnisinhalt), in der meine Gedanken sich entwickeln, nicht völlig in die Sache auflösen, so bleibt der schon ausgeführte Widerspruch bestehen, und der Mensch spottet schließlich, wenn er selbst dieses besondere Denken ins Allgemeine aufgehen läßt, seiner eigenen Gedanken.

Andererseits erscheint das Opfer der Seele, das Überspringen unseres seelischen Erlebens ein seltsames Unternehmen, dem sich das gewöhnliche Bewußtsein widersetzt, ebenso wie es uns nicht natürlich erscheint, uns im Salto zu überspringen. Die Scheu, die seelische individuelle Wirklichkeit als Inhalt völlig der Form und Sache zu opfern und allen Ansprüchen an eine für sich bestehende Wirklichkeit der Seele zu entsagen, beruht auf dem Irrtum, daß unser seelisches, besonderes Sein in der Welt irgendwelchen besonderen Platz einnimmt. Wir gehören als natürlich Denkende auch zur Welt, wie ein Baum, ein Tier oder ein Mineral, und sofern wir wirklich sind und leben, sind wir, wie alle Wirklichkeiten, im Seinsgrunde der Wahrheit begründet. Das Wesensgesetz, das wir in unserer besonderen Seele nachdenkend zu ergründen suchen, das tragen alle Dinge, wie wir, in sich, nur daß es dort nicht zum Bewußtsein gebracht wird.

Dieses immanente Gesetz liegt hier nicht wie eine keimhafte Naturanlage in der Seele vor, sondern es ist das Grundgesetz der ganzen Welt, in der wir eingeschlossen sind. Es gibt somit auch ein Gesetz des tatsächlich denkenden Menschen!

Entschließen wir uns, diejenigen Seinsweisen, an denen wir Teil haben, uns zu begründen, zu ordnen und auf diese Weise unseres Seins uns bewußt zu werden, so opfern wir damit gar nichts auf, machen unsere besondere Wirklichkeit nicht zum Schein, sondern wir gewinnen durch ein Nachdenken der Gründe geklärtes, geordnetes, begrifflich be-

stimmtes Sein — und ebenso verhält es sich mit der denkenden, besonderen Seele.

Die Geschöpfe in der Natur **sind** auch auf Grund eines Gesetzes, aber sie leben ohne Selbstbesinnung, während wir entweder unbesonnen oder besonnen, mit oder ohne Wissen der Gründe leben. Das Sein ist in einem Fall sachlich bestimmt, ein anderes Mal ohne Maß und Ziel. Was wir also im Selbstbewußtsein gewinnen, ist eine Bestimmung unseres Seins durch Erkenntnis des Wesens, d. h. wir sehen ein, wie wir sein sollten, aber noch nicht sind — auch wie wir denkend sein sollten, aber noch nicht zu denken vermögen.

Solche Einsicht ist allerdings nicht jedem angenehm, und es ist manchem lieber, sich mit dem zu begnügen, wozu ihn die bloße Naturanlage und der Zufall gemacht hat.

Das, was ich im Nachdenken als Sache und Wesensbestimmung gewinne, ist nicht in der seelischen Wirklichkeit, es ist auch nicht Naturanlage, nicht aus ihr entsprungen — auch wenn das psychologische Denken sich in meinem Bewußtsein abspielt und an das natürliche Organ meines Gehirns gebunden ist. Ich suche vielmehr das allgemeine Gesetz meiner seelischen Wirklichkeit, hier im speziellen meines besonderen Denkens — das Gesetz, das mir sagt, wie mein seelisches Leben, mein Denken sein sollte.

Das Nachdenken des Einzelnen (als Erscheinung in der Seele) ist an sich ganz unwesentlich; was läßt sich nicht alles ausdenken! In der seelischen Sphäre des Gedankens kann die Sache, die Bestimmung, der Inbegriff, die Norm des Denkens überhaupt nicht gelegen sein. Das seelische Nachdenken, mag es auf eine noch so große Begabung und Entwicklung hinweisen, besagt gar nichts. Wenn wir bloß natürlich nachdenken, gewinnen wir keinen Wegweiser, kein Maß, kein Ziel aus dieser unserer seelischen Erscheinung, vielmehr erscheint die besondere Stellung des Menschen in seinem freien, sich der Natur widersetzenden Entschluß zu beruhen, sein natürliches Denken im Gesetz der Sache zu begründen. Ein schwerwiegender Entschluß, eine gefahrvolle Freiheit, aus der viel Unglück der Menschheit zu erklären ist! Mancher würde auf die Vernunftfreiheit gern verzichten, wenn er so sorglos leben könnte wie der Vogel im Walde.

Das, was das zufällige seelische Nachdenken des Einzelnen sucht, ist die wahre Form, die Norm, das freigewollte Richtmaß, das sein besonderes psychologisches Denken zum wahren Denken machen soll. Um wahr zu denken — d. h. um denkend wahrhaftig zu sein —, muß ich mich dem Gesetz der Wahrheit aus freiem Entschluß unterstellen,

und indem ich nach diesem mein seelisches Denken, mein Philosophieren richte, habe ich erst Anspruch auf sachliches, wissenschaftliches, allgemeingültiges Denken, das nicht mehr subjektiv sein kann, nicht mehr für eine individuelle Deutung gelten darf, sondern allgemeine Wahrheit beanspruchen muß. Diese Norm ist also nicht im natürlichen Denken, nicht durch die Genesis gefährdet; es ist das Gesetz, dem das Nachdenken aus Freiheit untersteht, es ist das Urbild des schöpferischen Gedankens, der der Welt immanent ist und dem ich nachdenke.

Wenn man behauptet, daß das angeblich sachliche, spekulative Denken nur meinem natürlichen Denken entsprang und der seelischen Wirklichkeit und ihrer Entfaltung eingestellt sei, so bestreitet man damit, daß es eine Idee, ein Gesetz für das wahre Denken gibt. Man stellt sich auf den Standpunkt des Dogmatismus, der die erlebte Welt für an sich seiend und wahr hält.

Das Gesetz des wahren Denkens, als Form meines Nachdenkens, das kann nicht in Abhängigkeit gebracht werden von der sich entwickelnden Wirklichkeit der Seele. Ebenso wie die Seele als Gegenstand einer Naturwissenschaft nur wahrhaft ist auf Grund eines Inbegriffs der Natur, welcher das natürliche Sein unter Gesetzen begründet, ebenso ist die wahrhaft denkende Seele, d. h. das in Wahrheit seiende Denken nur in der Form einer Wahrheitsnorm, eines Begriffs vom wahren Denken.

Unser Nachdenken war ja nie eine abstrakte Reflektion, sondern immer ein Streben nach Teilnahme am wahren Sein. Das Nachdenken hat, wenn es die Sache ergriff, alle Wirklichkeit erlangt, die ihm die Wahrheitsnorm zu geben vermochte. Es ist wirkliches oder wahres Denken im Gegensatz zum zufälligen natürlichen Denken. Dieses Sein des Nachdenkenden ist nicht mehr bloß seelisches Bewußtsein, sondern das seelische, zufällige Denken hat sich die Form der Wahrheit gegeben, es ist in Wahrheit, geistige Wirklichkeit. Der Widerspruch von Inhalt und Form, von Zufälligem und Notwendigem, von Seele und Geist, löst sich also auf, und damit ist der Einwand entkräftet, als sei die Sache, der wir nachdenken, irgendwie in Abhängigkeit von der sich wandelnden Seele uud ihrem psychologischen Denken. Vielmehr ist die Sache der lebendige Geist, die Form und Norm des wahren Denkens. Es ist die Notwendigkeit und das Gesetz, das alles Denken zum wahren Denken macht.

Wir sind allerdings genötigt (wollen wir die Notwendigkeit des Denkens erweisen), uns über uns selbst zu erheben, aus freiem Entschluß mit der Natur zu brechen und diese konkreten Formen wahren

Nachdenkens, die unsere Seele ins Geistige heben sollen, als gesonderte Wissenschaft, in einer Logik zu behandeln.

Individuell und persönlich bleibt an allem Nachdenken und Philosophieren nur die Art, wie wir das Gesetz der Wahrheit zu erfüllen vermögen. Trotz aller Grenzen und trotz des ewig unvollkommenen Strebens, wahr zu denken, hat sachliches Denken den Anspruch, notwendig und allgemeingültig zu sein. Das Nachdenken erhebt die Seele ins Reich des wahren Seins und gibt ihr Wirklichkeit.

Ein letztes Widerstreben, die seelische Wirklichkeit völlig in den Geist aufzulösen, erklärt sich aus dem Widerspruch, der zwischen der individuellen Persönlichkeit des Nachdenkenden und der allgemeinen Norm der Wahrheit, dem wesentlichen allgemeinen Gesetz zu bestehen scheint. Mag man bereit sein, die Wirklichkeit der Seele völlig aus dem Geist abzuleiten und sie sachlich und spekulativ zu begründen, so bleibt doch noch in dem Begriff der Seele selbst ein Widerspruch und Gegensatz, denn es kann die wahrhaft seiende Seele einmal als unter allgemeinen Gesetzen stehend, ein anderes Mal als individuelle Wirklichkeit gedacht werden. Von der individuellen Wirklichkeit in der historischen Zeit aus hat die Seele ein Widerstreben, sich als allgemeines Wesen zu bezeichnen, aus Furcht, sie müsse ihr Persönlichstes, ihre Individualität opfern.

Wir wollen einmal annehmen, daß solchem Zögern kein Rückfall in den Dogmatismus zugrunde liegt, daß hier bei diesem Widerstreben, das Sein der Seele rein als Sache zu fassen, allein der Gegensatz individueller Wirklichkeit und allgemeiner Gesetzlichkeit zugrunde liegt, so ist dieser Gegensatz ähnlich aufzulösen, wie wir die individuelle Wirklichkeit der Kunst mit der allgemeinen Naturgesetzlichkeit in der subjektiven Willenswelt ausgesöhnt haben, wo wir das Individuum als wirkendes unter einem allgemeinen Gesetz, das es sich selbst setzte, stehend dachten. Nur daß hier das allgemeine Gesetz kein Naturgesetz bedeutet, sondern die allgemeine Norm wahren Denkens. Wir verweisen also auf die Ethik. Das Ich gab sich selbst ein Gesetz, und ebenso ist auch das Denken autonom, d. h. es setzt sich das Ziel, wahr zu denken, und unterstellt sich aus Freiheit diesem allgemeinen Gesetz, das auf individuelle Weise in der Geistesgeschichte erfüllt ist. Ein Widerspruch zwischen einer individuellen Seele, die wahrhaft ist, und einem allgemeinen Wesen besteht gar nicht, denn auch im Wesen haben wir ein individuelles Sein, und das Wesensgesetz als Sinngefüge der Vernunft mündet selbst in das Ideal einer absolut indivi-

duellen Wirklichkeit ein, die wir ja als höchstes Ideal erstreben. Es ist also die individuelle Wirklichkeit die Bestimmung, die wir übernehmen, sobald wir uns zum allgemeinen Wesensgesetz bekennen. Es wird damit gar nichts geopfert, sondern wir sollen in der Wahrheit erst Vollkommenheit oder wenigstens ein Maß des Denkens erhalten. Der Gegensatz von individueller Seele und dem allgemeinen Wesen bleibt nur insofern bestehen, als wir das Ideal, wie wir sein und denken sollten, nie ganz erreichen, da wir historisch strebende Menschen sind. Das Wesensgesetz als sachlich unabhängige Wahrheit ist ein Soll auch für die Tätigkeit des Nachdenkens. Das Tier kennt diese Norm wahren Denkens nicht, der Mensch allein hat Einsicht in dieses Soll als Wesensgesetz (weil er es frei trotz der Natur will), und er ist verpflichtet, nach dem ersten Schritt sein besonderes Nachdenken nach diesem Maße zu richten. Dieses Gesetz wahren Denkens ist für alle denkenden Menschen das gleiche. Die allgemeine Sache, die wir in unserem Nachdenken und in der Mitteilung solchen Nachdenkens geben, ist das Soll in besonderer Beziehung zur denkenden Tätigkeit. Dieses Soll als Gesetz des Nachdenkens ist nicht geworden, es ist nicht aus der Natur geboren und gewachsen, sondern es ist dem zeitlosen Wesensgrund der Welt zu entnehmen. Indem wir als Vernunftwesen diesem Gesetz uns frei unterstellen, treten wir aus der natürlichen Entwicklung heraus und geben uns ein wesentliches Sein, das uns mit dem schöpferischen Grunde verknüpft, indem wir uns nach dem Vorbilde des Wesens auch im Denken zu vervollkommnen streben.

Der Denker, der sich mit ganzer Seele der Wahrheit opfert, verliert nicht sein Besonderes, sondern er erfüllt in der historischen Welt die Pflicht des Vernunftwesens auf seine besondere Weise. Das „Stirb und werde“ ist ihm so notwendig wie jeder Persönlichkeit. Damit ist der Widerspruch zwischen individuell Erlebtem und allgemein Gedachtem erklärt und aufgehoben durch den Begriff persönlichen Denkens.

Das wahre seelische Denken ist so in Wahrheit nur als Geist, und das Leben des Wahrheitsliebenden wird zu einem Wissen um sein Leben, ohne welches er unwesentlich ist. Das Wissen ist ein Sich-Ordnen nach der Bestimmung, nach der Idee, nicht nur mit Bezug auf das Denken. Das wahre Leben geht völlig in die Form des schöpferischen Gedankens ein; die wahre Seele wird zur geistigen Seele, Wissen und Leben, Idee und Wirklichkeit, Allgemeines und Besonderes, Form und Inhalt, sie sind zu überwinden und streben nach völliger Einheit. Die Überwindung aller dieser Gegensätze macht selbst das Leben des Geistes und das wahre Leben der Seele aus.

4. Kapitel: Die Unsterblichkeit der Seele

Durch die Auflösung des Gegensatzes von Seele und Geist und durch Klarstellung der Beziehung von einem individuellen und einem allgemeinen Gegenstande der Seele ist auch die Frage nach der Unsterblichkeit mit berührt und daher hier kurz zu streifen. Das Problem gehörte früher zur metaphysischen Psychologie oder zur Religionsphilosophie, d. h. die metaphysische Psychologie suchte der Religionsphilosophie diese Frage in dem Sinne zu beantworten, daß die seelische Substanz ewig und unvergänglich sei. Sie überschritt damit, wie Kant gezeigt hat, die Grenzen der Erfahrung, indem sie Sätze aussprach, Schlüsse zog, die zwar dem Trieb nach dem Unbedingten entsprachen, die aber durch keine Erfahrung bestätigt werden konnten. Dieses Problem wurde durch Kant in der Kritik der reinen Vernunft dem theoretischen Wissen entzogen und die Idee der Unsterblichkeit in den Bezirk der Ethik gestellt, wo sie mit der Idee Gottes und der Freiheit als Forderungen der praktischen Vernunft ihren Platz fand. Die metaphysische Psychologie mit ihrer transzendenten Behauptung wurde damit abgewiesen. Wir können dieses Problem ruhig wieder einer metaphysischen Psychologie zur Beantwortung überlassen, denn auch eine systematische Psychologie hat notwendig metaphysischen Charakter. Zwar unterscheidet sich diese Psychologie sehr von jener metaphysisch-ontologischen Psychologie, die Kant bekämpfte. Die Aufgabe einer solchen systematischen Psychologie wird noch zu entwickeln sein. Hier soll nur kurz angedeutet werden, wie in unserem Zusammenhang sich die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele beantworten ließe.

Die lebendige Seele erhebt sich von der natürlichen Funktion des Lebens zu einer wesentlichen, auf Ideen gerichteten, geistigen Tätigkeit. Als solche hat sie ihr besonderes individuelles Gepräge, obwohl sie ein allgemeines Wesen ist. Der Tod eines Menschen macht der Lebensfunktion ein Ende und läßt die Erscheinung des Wesens, eben diese besondere Erfüllung des Geistes, vor unseren Augen verschwinden. Wir können und wollen es angesichts des Todes nicht begreifen, daß diese Seele nicht mehr ist; wir glauben deshalb an ihr Fortleben und hoffen auf ewiges Leben nach dem Tode. Diesem Glauben gibt die Philosophie nicht nur in moralischer Hinsicht Gewißheit.

Die Seele war wesentlich nur im Geiste, durch Eintreten in die lebendige zeitlose Wesenheit der Wahrheit, so durch Übernahme des Gesetzes wahren Denkens und aller übrigen Normen. Durch sie erhielt ihre Besonderheit eine Bedeutung, indem es ihr strebend und

wirkend möglich war, dem Ewigen zu dienen und in der Entfaltung des ewigen Wesens ein Moment zu sein. Als solches wesentliches Moment bleibt sie bewahrt. Das eigentlich Seiende und Lebendige an der Einzelseele, ihre geistig lebendige Gestalt, die bleibt und lebt ewig als der Wesenskern des besonderen Menschen. Jede wesentliche Seele ist ein Schritt auf dem Wege zur Vollkommenheit, als dem realsten Sein, als Gott.

Wer in diesem allgemeinen Sein der Ewigkeit nicht Genüge findet und für die Einzelseele ein Fortbestehen als natürliche Zuständlichkeit fordert, der weiß nicht, was er will; denn die zuständliche Seele als Lebensfunktion ist nicht im Sinne der Wahrheit. Die Seele hat auch als individuelle Wirklichkeit, als wollendes Wesen nur ein geistiges Sein, und dieses Sein beharrt nicht etwa in dem Sinne, wie die Formel $2 \times 2 = 4$ wahr bleibt und gilt, sondern sie ist ewig, als eine individuelle und unvergleichliche Wirklichkeit der Person, die sich in ihrer besonderen Zeit und an ihrem besonderen Ort um die Vollkommenheit und die Entfaltung des Geistigen bemühte.

Diese wesentliche besondere Gestalt ist in der Objektivation des Geistes und dem Werk des Strebenden zu erkennen, aber dieser objektive Geist ist keineswegs das unsterbliche Wesen selbst, sondern nur seine Spur. Die individuelle Person, der wesentliche Geist lebt, auch wenn sein Werk längst unterging. In der Verkettung der geistigen Momente bleibt das einzelne, individuell wesentliche Streben unaustilgbar und ewig; es gehört mit zur Entfaltung des Einen und hat teil an dem Sein, das durch Beziehung zum Absoluten Bestand hat. Wir haben ewiges Sein in der Wahrheit, und dieses Sein ist nicht ein Sein der natürlichen Seele, es ist geistiges Sein. Der Satz: die Seele ist unsterblich, schreibt der Seele ein Sein zu, das sie allein im Geiste als ihrer Heimat gewinnt; dieses Sein der Wahrheit ist beständig und ewig. An diesem wahren Sein haben wir teil, wenn wir im Leben um Wesentliches uns mühen. In solchem Tun vereinen wir uns mit Wesen, die vor uns waren und in der zeitlosen Sphäre der Wahrheit auf Vollkommenheit als Sinn der Weltgeschichte bedacht waren.

Die Unsterblichkeit ist so nicht nur ein Postulat der praktischen Vernunft, nicht nur sind wir als Strebende ewig, weil unsere Aufgabe unendlich ist — diese Begründung ist noch zu formal —, sondern wir sind als wesentliche besondere Menschen in Beziehung zur Wahrheit mit Bezug auf jegliche Seinssphäre unsterblich; wir stehen als Tatmomente in der lebendigen Entfaltung des Weltgeistes und sind als

Erfüllungen des Wesensgesetzes die wesentliche, d. h. unvergängliche Wirklichkeit in der Bewegung und Entfaltung des Geistes.

Diese Erklärung der Unsterblichkeit gibt das Problem nur in Umrissen an. Wir müssen aber kurz auf den Kernpunkt des Problems eingehen, um den Widerspruch auszuscheiden und aufzulösen, der den Grund dieser ewigen Menschheitsfrage bildet, ein Gegensatz, der zugleich das Wesen der Unsterblichkeit selbst enthüllt.

Die Frage, ob die Seele unsterblich sei, bezieht sich auf das Leben der Seele und zwar auf die wahrhaft seiende Seele, mithin die Seele im Geiste, denn die anderen Seelen sind nicht wahrhaft. Der Geist als Weltvernunft gefaßt, ist in seiner zeitlosen Lebendigkeit unsterblich. Die Frage hat ihm gegenüber gar keinen Sinn. Nur angesichts des besonderen Geistes oder der an der Weltvernunft teilnehmenden Seele ist die Frage berechtigt, ob sie unsterblich sei. Die Frage betrifft also das Verhältnis des besonderen Geistes zum allgemeinen. Weshalb stelle ich im Hinblick auf diesen besonderen Geist, der nach Wahrheit verlangt, die Frage nach der Unsterblichkeit überhaupt? Doch nur deshalb, weil die besondere Seele zum Unterschied vom allgemeinen Geiste auch in der Natur und unter ihren Gesetzen steht. Es gibt einen Seelengegenstand, der der Natur oder dem Leib verbunden ist, und eine ideenverknüpfte Seele, die sich im Willen und Erkennen über die Natur zu erheben sucht. Wäre die Seele nur rein geistig schöpferischer Grund, so wäre sie mit der Natur nur als ihrem Produkt verbunden. Nun aber findet sie sich selbst als Produkt. Die Frage nach der Unsterblichkeit betrifft mithin den rätselhaften Umstand, daß die wahre Seele Geist ist, aber auch zugleich seiend als Natur von diesem Geist gesetzt ist, daß sie also einen Leib hat, gebunden ist an einen natürlichen Körper. Der besondere Geist ist der gebundene, der absolutes Subjekt zu sein sich bestrebt. Der allgemeine Geist ist der freie, für ihn ist die Natur Produkt. Aus diesem Gegensatz erwächst das Problem der Unsterblichkeit immer von neuem.

Denn wie ist es denkbar, daß der Geist ein besonderer wird, an sterblicher Natur teil hat und in seiner Verkörperung das Schicksal des Todes streift? Wie kommt es, daß die besondere Seele (als Produkt) notwendig zugleich Subjekt und Objekt ist, daß sie an die natürliche Welt, als das bestimmte und begrenzte und vergängliche Sein gebunden ist und zugleich sich zu befreien vermag durch Teilnahme an der Idee? Ja, nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit der doppelten Teilnahme muß dargetan werden, wir

müssen also die Sterblichkeit des Menschen einsehen, um die Unsterblichkeit der Person begreifen zu können.

Die Spekulation setzte den besonderen Menschen in Beziehung zu einer Welt in einer besonderen Gestalt. In dem Grundsein sind wir notwendig der Welt des Objekts als einer intensiv unendlichen Welt verknüpft, ohne diese Beziehung zur Welt sind wir gar nicht zu denken. Die Gebundenheit ist notwendig und begründbar. Sie widerspricht nicht der Freiheit, sie ist vielmehr aus Freiheit, und die Natur selbst, das Nicht-Ich, ist als intensive Unendlichkeit Einschränkung des Subjekts; es ist als Unendliches die Gefahr der Auflösung des bestimmten Ichs. Diese Auflösungsgefahr könnte man als den ersten Grad der Sterblichkeit bezeichnen, die der Seele nur mit Bezug auf ihr individuelles Grundsein zukommt. Das Bestreben, das objektive Chaos, das einschränkende Nicht-Ich, unabhängig von der subjektiven Empfindung zu begreifen, stellt das Objekt unter Gesetze, und unter diesen befindet sich die begrifflich gefaßte Veränderlichkeit und Sterblichkeit als Tod aller Naturgeschöpfe. Dieser Tod ist der zweite Grad der Sterblichkeit. Geht man auf den Grund dieses Begriffes zurück, so liegt er in der Freiheit. Denn selbständig setzte sich der Geist in Beziehung zur Welt, selbständig begreift er die mit dem Subjekt verknüpfte Natur, und solche Erkenntnis wieder gibt ihm die Möglichkeit die aus Freiheit gesetzte Sterblichkeit in der Gebundenheit aufzuheben durch den Ausbau einer subjektiven Willenswelt, die das bestimmte und begriffene Objekt zum Zweck einer vollkommenen Welt zu überwinden strebt.

In dem Zusammenhang und in der Beziehung zum unendlichen Chaos als Teil der begrenzten, begriffenen körperlichen Natur bin ich sterblich. Aus dieser Beziehung kann sich der Mensch niemals herauslösen; aber er kann in der Tugend das Objekt und die Abhängigkeit von ihm vernichten und sich zu befreien streben. Diese Befreiung geschieht auf doppelte Weise. Nicht nur das autonome moralische Subjekt ist dem Wesen gemäß frei und selbstbestimmend, nicht nur die ewige selbstgesetzte Aufgabe macht uns zu ewigkeitsverknüpften Seelen, sondern wir sind selbständig absolutes Subjekt auch in der produktiven Anschauung, welche die Abhängigkeit aus Freiheit setzte. Wir streben Gott gleich zu sein oder wenigstens im absoluten Sinne mit einer Welt in Harmonie zu leben, Welten zu schaffen. Die absolute Schönheit besagte: das absolute Subjekt, Gott, ist Schöpfer einer harmonischen Welt; das war das Ziel aller Schaffenden. Dieses Ziel ist die Überwindung der unendlich möglichen Welten als dem Chaos und damit

zugleich Erlösung von der Gefahr der Sterblichkeit ersten Grades, die ein Untergehen in das Nichts und die unbegrenzten Möglichkeiten bedeutet. Die freie Tat des Geistes setzt das Subjekt als sterblich, d. h. notwendig in Beziehung zum Chaos; es setzt aber zugleich in der absoluten Schönheit geschaut die Überwindung der Sterblichkeit als Ziel. Aus Freiheit wird also die Überwindung des gebundenen Schicksals mit gesetzt. Mag auch das begriffene Chaos, als endliche Natur, das Gesetz der Vergänglichkeit noch strenger fassen, der subjektive Wille hat an jenem absoluten Ziel der Anschauung schon den Halt gewonnen, und er verwandelt das Ideal des Schönen in das Ideal des Guten als Willensziel, und so verbindet sich das Schöne als Ziel der Anschauung mit dem Guten als Zweck des Willens zu einer realen Idee, in der sich die Unsterblichkeit nicht nur auf formale Weise begründet. Die absolute Tugend enthält den Satz: Gott ist die realste Wirklichkeit, die Vollkommenheit, in der die Natur überwunden ist, da die absolute Freiheit des Willens hier die Gesetzlichkeit der Natur überwunden hat.

Die geistige Seele, die dem Körper und seiner sterblichen Natur verbunden ist, hat also zwei Möglichkeiten, die Natur als Objekt zu überwinden: einmal durch schöpferisches Schauen, das die Weltbeziehung setzt und der Natur besondere Gestalt gibt, durch das Verlangen nach der absoluten Schönheit; ein andermal durch Tugend, welche die Freiheit für sich behauptet und das Objekt der Natur zu überwinden strebt. Die Seele hat eine Unsterblichkeit im Diesseits überall da, wo sie schöpferisch tätig ist und eine harmonische Welt schafft; eine andere steht ihr über das Dasein hinaus zu, sobald sie dem höchsten ewigen Gut nachstrebt. Fichte begnügte sich damit, die Unsterblichkeit auf die Moral zu begründen, aber dieser Unsterblichkeitsbeweis ist formal und unbefriedigend, weil damit die Sterblichkeit, die notwendige Gebundenheit an die vergängliche Natur, nicht erklärt wird. Sie ist unbefriedigend darum, weil die besondere naturgebundene Seele keine Erlösung findet, und es sich nicht erklärt, wie die Sterblichkeit und Gebundenheit der Seele selbst in der Freiheit sich gründet.

Der Geist hat dieses Schicksal selbst gesetzt und das Ich an die Welt des Objekts gebunden; in doppelter Weise ist die Unsterblichkeit, d. h. die Möglichkeit, sich der Abhängigkeit wieder zu entziehen, denkbar: durch das Ideal der Schönheit und durch das des Guten, durch Schauen und durch Sichvervollkommnen. Für diese beiden Funktionen des Geistes und der Seele ist die sterbliche Natur nur ein notwendiger Übergang und Durchgang, ein Gegensatz und Widerstand, ohne den die Unsterblichkeit selbst ihren Sinn verlöre.

Die Sterblichkeit der Seele ist damit als notwendig begriffen; die Gebundenheit an die besondere Gestalt hat ihren begründbaren Sinn. Die Sterblichkeit der gebundenen Seele ist ein doppeltes wesentliches Moment ihres Lebensbegriffes. Vergänglichkeit droht notwendig im Grundsein und in der Natur. Die Unsterblichkeit ist ein Grundcharakter des totalen Seelenbegriffs, der ihm auf Grund des Sterblichkeitsgrades notwendig zukommt, indem vom Ideal des Schönen und des Guten die Gefahr des doppelten Todes und des Chaos oder Nichts vermieden werden kann. Diese Ideale heben die Sterblichkeitsmomente auf.

Spekulativ angesehen ist die selbstgesetzte Gebundenheit an eine besondere Welt und die Erkenntnis der objektiven Welt als vergängliche Natur Grund unserer Unsterblichkeit, da das schöpferische Streben, das hinschauend die Gebundenheit selbst wieder zu überwinden strebt, und die tätige Erkenntnis als Willenstat ebenfalls über die Zeit und Vergänglichkeit hinausgeht. Die Besonderheit des Geistes ist jetzt kein hinderndes Moment mehr, die Idee der Unsterblichkeit zu begreifen, sondern sie wird von ihr gefordert, sie schließt sie ein. Der Geist ist immer eine besondere Seele, die mit ihrer Gebundenheit ringt, wenn sie Gott zu gleichen sucht in schöpferischer Tat, er hat allgemeinen Charakter, soweit die Seele die allumfassende Vollendung zu verwirklichen strebt. Die Zugehörigkeit zur vergänglichen Natur und unsere Gebundenheit an den vergänglichen Leib ist ein notwendiges Moment in dem dialektischen Prozeß des Geistes selbst. In der Ordnung des Sinngefüges kann aus einer isolierten Stufe der Entfaltung kein Einwurf gegen das Wesen als Ganzes entnommen werden. Weder die besondere Gebundenheit noch die Endlichkeit aller Naturgeschöpfe gefährdet mehr die Unsterblichkeit der Seele, sie sind vielmehr selbst Gründe unserer Unsterblichkeit.

Soweit die Seele körperlich gebunden ist, d. h. der Natur angehört mit ihren physiologischen Organen, soweit ist sie sterblich. Soweit ich mich selbst in Beziehung zur Welt gestalte und schaue, soweit ich meine Haltung selbst regle in Tugenderfüllung, soweit bin ich unsterblich, denn als freies Wesen habe ich mit der Naturgesetzlichkeit gar nichts zu tun. Ich schalte vielmehr schauend und in der moralischen Tat, somit in doppelter Freiheit strebend die Vergänglichkeit aus; ich schöpfe den Augenblick aus als unendlichen und strecke die Hand nach der Ewigkeit des höchsten Gutes.

Die Synthese von Individuellem und Allgemeinem, vom Diesseits und Jenseits, von Inhalt und Form, von Gebundenheit und Freiheit

ist in der Konkretion eines auf Schauung beruhenden Zweckgedankens zu gewinnen. Dieser Zweckgedanke ist nicht mehr formal, sondern eine reale Idee, die alle Gegensätze in der ewigen Vollendung des Schönen und Guten verknüpft. Das Schaffen und Schauen ist selbst die grundlegende und höchste Tugend, in der eine Befreiung von aller Gebundenheit erreicht wird. Das schöpferische Tun verbindet immer Schauen und Willensziel, individuelle besondere Schöpfung mit allgemeiner zweckhafter Betätigung.

Die Idee der Unsterblichkeit bedeutet für den Menschen das Gebot sub specie aeternitatis zu leben, das Diesseits und Jenseits, die Besonderheit und das allgemeine Ziel beständig zu verknüpfen.

Sie besagt ferner, daß nur in solchem auf Ewiges gerichteten Leben eine Vereinigung mit den geistigen Seelen in der schöpferischen Tat zu erreichen sei, die aus der individuellen Seele ein allgemein Wertvolles macht.

Sie gebietet die Verehrung der Toten, soweit sie in der Wahrheit lebten, sie gebietet Nachfolge in der geistigen Tat und Opfer des bloßen natürlichen Soseins für das ewige Ziel der Vollendung.

Die Idee der Unsterblichkeit umfaßt das ganze Wesen, sie gibt eine Gewißheit, die dem Leben der Seele nicht allein in moralischer Beziehung Fröhlichkeit gewährt, sondern für alle geistige Tätigkeit Ansporn und Lohn bedeutet.

Sterblichkeit und Unsterblichkeit sind nicht Widersprüche, sie fordern einander, und Sokrates hat Recht, wenn er sagt daß das Absterben notwendig sei, um ewig zu leben (Phaidon).

5. Kapitel: Die Aufgabe der systematischen Psychologie

Die psychologischen Wissenschaften vermochten uns den Begriff der Seele nicht selbst anzugeben: sie setzten alle einen schöpferischen Inbegriff voraus, aus dem die seelische Gegenständlichkeit, das Erleben der Seele, in innere Erfahrung mit Bezug auf ihre begründbare Wahrheit ins Bewußtsein gehoben werden muß. Die Seele, sofern sie wahr denkt, ist in der Form des Begriffs, sie denkt gemäß ihrem Gesetz, ihr wahres Sein erhält sie von dieser einen Beziehung durch die Übernahme der Norm, durch Aufgehen in den Geist.

Damit ist uns ein Fingerzeig gegeben, wie wir allein über das wahre Ding der Seele Auskunft zu geben vermögen. Wir suchen nach einer Wissenschaft von der Seele, nach einer philosophischen Seelenlehre, die nicht dogmatisch Gesetze sucht oder Tatsachen beschreibt

und erklärt, wir suchen eine Wissenschaft von der Seele, die uns diese besondere Wirklichkeitssphäre in ihrem Wesen, in ihrem wesenhaften Vermögen, in ihrer Ordnung aufzeigt und begründet. Wir suchen eine Psychologie, die nicht in den Zusammenhang der Naturwissenschaften sich einstellt, sondern im Zusammenhange systematischer Arbeit als philosophische Psychologie bedeutungsvoll ist. Erst wenn eine solche systematische Psychologie gefunden ist, wäre der Streit um die Bedeutung der Psychologie im Zusammenhange des philosophischen Systems entschieden. Nach Einsicht der Gründe aller seelischen Tatsächlichkeiten und Gegenstandsmöglichkeiten wäre auch die Beschäftigung mit den seelischen Vorgängen nicht gleich dem Verdacht ausgesetzt, als vergehe sie sich gegen die strenge systematische Philosophie, oder als begehe sie im Kampf um die Wahrheit Fahnenflucht. Man kann die positiven Wissenschaften von der Seele als unphilosophisch erklären, aber doch die Seele als Ausgangspunkt einer Wesensforschung zugeben. Worauf es ankommt, ist dieses: vermögen wir die seelische Wirklichkeit in ihrer wesentlichen Gestalt, in ihrer immanenten Gesetzlichkeit zu erfassen, so erscheint diese Tatsächlichkeit als eine Erfüllung des Wesensgesetzes, als eine Erscheinung des reinen Ichs. Es gibt zwei Wege, den Gegenstand und die Gegenständlichkeiten wissenschaftlich zu entwickeln und zu erklären.

Ich kann vom reinen Ich spekulativ ausgehen, das System der Vernunft synthetisch aufbauen, das Wesen des Ichs in allen seinen Funktionen entfalten, alle seine Ideale und Werte herausstellen, und dieses Urbild als Gesetz des vernünftigen Ichs gibt uns das Maß und die Norm, nach welchem wir die seelische Erscheinung, soweit sie vernünftig sein will, beurteilen können. Es würde dann kein Vermögen der Seele als Tatsache oder Anlage sich plötzlich entdecken lassen, und Fragen über die Vermögen der Seele, über ihre Anzahl und Selbstständigkeit wären unmöglich, sondern die einzelnen Seelenvermögen wären dann durch das Wesen des Ichs bestimmt, in ihrer Beziehung erklärt und nichts anderes ließe sich in die Seele hineindeuten, als was im Wesen zur Klarheit gebracht wäre.

Solche systematische Psychologie wird uns z. B. in der kantischen Philosophie gegeben. Zwar gibt es Historiker, die bei Kant die Psychologie ausdrücklich vermissen und die Friessche Philosophie insofern als eine Ergänzung betrachten, als sie das psychologische Problem nachholend behandelt. Aber auf der andern Seite sind die Psychologen selbst auf die psychologischen Leistungen Kants aufmerksam geworden, ohne den Charakter einer systematischen Psychologie ganz klar zu bestimmen.

Der Einwand, daß die spekulative Psychologie eine bloße Begriffsdichtung und eine Ableitung der seelischen Gegenständlichkeit aus reiner Philosophie abzulehnen sei, wird sicherlich angesichts der kantischen Leistung verstummen. Zwar ein Einwand wird immer gemacht werden: daß nämlich bei der Entwicklung des Vernunftsystems, bei der Entfaltung des tätigen reinen Gedankens, der die Welt denkt, schon psychologische Tatsachen und psychologische Begriffe irrtümlich in die Wesenssphäre hineingetragen würden, wodurch die Reinheit des Philosophierens in Abhängigkeit von der psychologischen Erfahrung gerate.

Dieser Einwand bereitet nur solange Schwierigkeit, als reines Denken und seelische Wirklichkeit, Begriff und Tatsache, Idee und Wirklichkeit noch auseinanderklaffen. Wir haben ja gezeigt, daß seelische Tatsachen nur sind in der Form des Inbegriffs und des Geistes, und daß das Wesen bestimmend ist als Form wahren Denkens. Schon die psychologischen Ausdrücke des Denkens, Fühlens, Wollens sind in der Form des reinen Ichs und erhalten durch diese ihre Bedeutung und ihren Sinn. Dieser Sinn aber ist es, der die psychologischen Ausdrücke erst brauchbar zur Anwendung auf die Vernunftfunktionen macht, und dieser Sinn ist es, der umgekehrt die psychologischen Ausdrücke in ihrer wahren Bedeutung prägt und reinigt.

Noch einem anderen Einwand muß hier begegnet werden: als könne die Sprache die reine Vorstellung der Sache gefährden. Gewiß gibt es mannigfache Sprachcharaktere, aber alle setzen ebenso wie das Seelending einen Inbegriff voraus. Die Grammatik aller Sprachen beruht auf allgemeinen Denkgesetzen. Mag das eine Volk vier, das andere dreißig Konjugationen haben, das eine den Stuhl weiblich, das andere männlich titulieren: alle Sprachen sind übersetzbar, sie gründen sich in einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Gedankens, und deshalb vermag die besondere Sprache die Darstellung der Sache nicht zu verderben, vielmehr reinigt sich auch die Sprache selbst durch Bezeichnung des Wesenhaften, sie erneuert ihren Sinn und ist geeignet zur Aufnahme und Mitteilung sachlicher Einsichten, weil sie selbst nach diesem Urbild gebildet ist. Die Mitteilung durch die Sprache gründet sich überhaupt auf die allgemeine Gesetzlichkeit der Vernunft, und Überzeugung ist nicht schmeichelnde Überredung, sondern das Insbewußtseinheben gemeinsamer Gesetze, die man ablehnen kann, wenn man sich der Wahrheit widersetzt, die man aufnehmen muß, wenn man wahrhaftig sein will. So ist alle Mitteilung eine Anregung des Wesens, das uns psychologisch Lebende oder Sprechende leiten will. Die Sprache ver-

mag dem Gedanken sich anzupassen, und man kann wohl sagen, daß die eine oder andere Sprache für die Philosophie geeigneter ist, das heißt aber nur, sie ist am Urbild des Gedankens gebildeter, aber nie kann die Sprache das Denken in Abhängigkeit bringen.

Es gibt noch einen anderen Weg, den Gegenstand der Seele wissenschaftlich zu entwickeln und zu klären: das ist der analytische Weg, der von der tatsächlichen Beobachtung der Seele ausgeht und in ihr die objektive Gesetzlichkeit und den Beziehungszusammenhang aufzudecken sucht. Nur muß solcher analytischen Psychologie klar sein, daß sie im Grunde das gleiche reine Wesen sucht, wie die systematische Philosophie. Aber allzu leicht erfährt auf diesem zweiten Wege der objektive Bestand eine Trübung, indem die Empirie die philosophische Schau verbirgt und ein Positivismus die Vernunft und Wesenssphäre ihrer Reinheit beraubt. Dieser analytische Weg setzt aber offenbar die Synthese, ein System der Vernunft voraus.

Jedes einzelne Vermögen der tatsächlichen Seele hat im Wesen seine Norm, jedes hat seine im Wesen geregelte Beziehung, und alle bilden eine Ordnung gemäß dem Gesetze des Wesens oder des objektiven Beziehungszusammenhanges.

Das Urbild des Ichs, das eine solche systematische Psychologie aufzudecken hätte, ist als Geist oder Vernunft unabhängig von aller Genesis, und die einzelne Seele ist nur ein Abbild dieses Urbildes, mag auch die seelische Erscheinung bei Individuen und Völkern noch so verschieden sein. Das Wesen des Menschen verbindet sie alle, und alle sind nur mannigfaltige Spiegelbilder der einen zeitlosen Idee des Ichs. Weder Natureinflüsse noch Rassenanlagen können das Wesen der Vernunft so entstellen, daß nicht bei aller Verschiedenheit eine Ergänzung und Einheit hindurchblickte. Eine systematische Psychologie hätte die Aufgabe, das Wesen als Ganzes rein darzustellen und so die Ordnung des Seelenlebens und die seelische Erfüllung zu begründen und zu erklären. Die systematische Psychologie hätte die Seele als Wirklichkeit aus ihren Elementen, die ungeordnete Bestimmtheiten ausmachen, aufzubauen und zu einem lebendigen sinnvollen Ganzen zu ordnen. Das wäre ihre elementare Aufgabe. Dann erst ist es möglich, den Begriff des Seelenlebens zu gewinnen und den Sinn des Ganzen einzusehen. Mit Bezug auf diesen Sinn müssen die besonderen Seelenvermögen ihre Bedeutung erhalten; die Beziehung, Ordnung und Wesensart dieser Vermögen muß sich ergeben. Solche philosophische Psychologie könnte die Grundlagen anbieten für jede Völker- und Individualpsychologie, alle psychologischen Einzelwissenschaften würden

durch sie organisiert, indem jede durch sie einen besonderen Gegenstand erhält, der nichts anderes ist als die Aufgabe, die Seele in einer Beziehung, im Zusammenhange des Ganzen zu betrachten. Im Einzelnen genommen ist die psychologische Arbeit zwecklos für die Erforschung der Wahrheit, sie kann nur irgendwelche Bedeutung haben, wenn sie im Zusammenhang und mit Besonnenheit geschieht; d. h. nicht die Beobachtung der tatsächlichen Seele, nicht ihre natürliche Gesetzmäßigkeit, sondern allein das Durchdringen zum Wesen und Inbegriff aller seelischen Gegenständlichkeiten dient der Erkenntnis der Wahrheit.

Das Problem der Seele würde uns damit an das System der Vernunft zurückverweisen und uns zwingen, die Erlebniswirklichkeit der Seele nach jenen systematischen Einsichten zu richten und das Wesensgesetz in seinem ganzen Umfange zur Begründung dieser Seinsweisen zu benutzen. Aber damit sind wir der Grundlegung der Philosophie noch um keinen Schritt näher gekommen, auch wenn wir die übliche Psychologie als Grundwissenschaft ablehnen mußten und eine neue psychologische Wissenschaft als Aufgabe aufstellten. Denn diese fällt letzten Endes mit der Philosophie selbst zusammen und fordert nur einen besonderen Gesichtspunkt für die Überschau der systematischen Ergebnisse.

Die Notwendigkeit und Gesetzlichkeit, das Zwingende und Allgemeingültige, die Folge und Ordnung der Gedanken bleibt problematisch, ja das Problem erscheint jetzt von keinerlei Tatsächlichkeiten mehr gefährdet, nachdem auch das seelische Denken und das besondere Sprechen (die Sprache) sich im Wesensgrunde aufgelöst haben. Es gilt also, die Aufgabe der Begründung der Philosophie als Wissenschaft zu scheiden von der eigentlichen Selbstbesinnung, und die Aufgabe der Logik, als Lehre von der Gesetzlichkeit des Denkens, als Einzeldisziplin der Philosophie einzuordnen.

Zweiter Abschnitt: Die Logik

6. Kapitel: Philosophie und Logik

Der Versuch, sich über die Natur des Denkens in der seelischen Wirklichkeit Auskunft zu holen, hat sich als erfolglos herausgestellt. Wir sind genötigt, diese Sphäre zu durchdringen, die der Selbstbesinnung das Wesen verbirgt, wir müssen den Inbegriff, den ordnenden Geist selbst freilegen. In der psychologischen Wirklichkeit ließ sich die Philosophie als Wissenschaft nicht begründen.

Die Aufgabe, den schöpferischen Gedanken als Grund der Welt zu entfalten, war Aufgabe der systematischen Philosophie, die als Selbstbesinnungslehre schon den Versuch gemacht hat, die Tatenfolge des Geistes zu beschreiben. Fällt nun die Begründung der philosophischen Wissenschaft mit der Aufgabe der systematischen Philosophie zusammen, ist die Philosophie nichts anderes als eine Lehre von der Gesetzmäßigkeit des Denkens, oder ist die Logik eine von der Philosophie zu trennende besondere Disziplin, welche die Aufgabe hätte, die Notwendigkeit des systematischen Denkens gesondert darzutun? Läßt sich die Logik aber als eine neue Aufgabe bestimmen, so müßten wir fragen, welchen Platz sie in der gesamten philosophischen Arbeit einnimmt. Diese Frage wurde schon eingangs, ehe wir zur Selbstbesinnung schritten, berührt, hier wäre sie endgültig zu beantworten.

In der Gegenwart ist die Stellung der Logik umstritten. Die einen identifizieren Logik mit Philosophie, die anderen wollen sie als besondere Methodik und Vorwissenschaft von ihr trennen; wieder andere identifizieren sie mit der theoretischen Vernunftlehre. Es läßt sich behaupten, daß jede Philosophie durch ihre Auffassung der Logik sich ohne weiteres charakterisiert. Denn setze ich z. B. die Logik als Lehre von der Gesetzlichkeit des Denkens vor das System der Philosophie, lasse ich die Wahrheit der schöpferischen Vernunft abhängen von formalen Reflektionsgesetzen, so ist damit Wahrheit die bloße Richtigkeit oder Gültigkeit bestimmter Denkformen; es bliebe die Frage offen, warum das richtig Gedachte und Erschlossene auch Wahrheit ergibt, und wie sich diese Gültigkeit ableiten und begründen läßt. Die Be-

antwortung dieser Frage würde uns wieder zu der Vernunft zurückführen, um aus ihr und in ihr die logischen Gesetze zu deduzieren, denn auch mit Bezug auf die Logik müßten wir kritisch verfahren.

Lasse ich aber die Gesetzlichkeit des Denkens in dem Vernunftleben selbst begründet sein, so sind es nicht die logischen Gesetze, die irgendwie das Leben oder die Wirklichkeit bestimmen, sondern es ist das Leben der Vernunft (nicht etwa sonst irgendein naturhaftes Leben), welches die logischen Gesetze bedingt.

In jedem Falle wäre eine Scheidung zu machen zwischen bloßer Denkgesetzlichkeit und dem schöpferischen Leben und Denken der Vernunft. Eine Unterscheidung von Philosophie und Logik ist von Wichtigkeit, ihre Beziehung bleibt zu bestimmen.

Das schöpferische absolute Ich, das die Welt als wirklich denkt, ist der umfassende Gedanke. Er entfaltet alle wesenhaften Wirklichkeiten: meine Seele, die Natur der Wissenschaft, die Welt des Willens und des Gefühls. Dieser schöpferische Gedanke ist das cogitare des Descartes, unter dem dieser selbst nicht nur ein logisches Denken, etwa ein Schließen, Unterscheiden, Vergleichen usw. verstand, sondern alle Funktionen, die dem vernünftigen Wesen eigentümlich sind. Dieses Denken bezeichnet schlechthin die Betätigung vernünftiger Wesen, gleichviel ob sie wahrnehmen, fühlen, wollen, wissen oder zweifeln. Nehmen wir aber eine Logik zur Hand, so setzen wir voraus, daß darin eben nur vom wahren, gesetzmäßigen Denken im engeren Sinne, vom Logos gehandelt wird. Wir unterscheiden somit von selbst ein Denken als besondere Funktion unseres Wesens vom Denken als einer allgemeinen wesentlichen Tätigkeit. Kurz, wir unterscheiden ein vernünftiges Denken vom logischen Denken, Vernunft und Logos.

Die Vernunft als das schöpferische Denken, als der Inbegriff der Welt, als das schöpferische Wesen oder die Totalität der die Welt setzenden Gedanken ist ein Sachverhalt, der nur synoptisch zu erfassen ist; wir müssen die ganze Folge von schöpferischen Denkhandlungen überschauen. Dieses System im Sinngefüge ist nicht ein formales, prinzipielles System, das sich irgendwo entnehmen oder in abstrakter Form ablösen läßt, sondern diese Vernunfttat ist der Nus, das tätige konkrete Bauen und Verknüpfen von Wirklichkeiten; die ganze Welt ist dieser Urtatfolge verwoben. Der Vernunft nachdenken, heißt alle diese schöpferischen Funktionen nachahmen und alle Seinsweisen geordnet in Gedanken nachbauen. Das Gesetz des Bauens, die Richtigkeit des Entfaltens, der Grund dafür, daß das Erbaute allein gegenständlich ist, der liegt in einer notwendigen Folge und Ord-

nung der Bauakte. Ich kann nicht den Bau des Domes mit dem Dach beginnen oder ein Kapitäl befestigen, ehe nicht die Säule fundiert ist, kurzum ich schaffe nach Regeln und Gesetzen, die aus dem Willen zum Bauganzen sich als immanente Gesetze ergeben; Gesetze, die die Sache von einer Seite, nämlich von der ihrer Festigkeit und Haltbarkeit betrachten.

Es ist die Frage, ob diese Gesetze des Bauens ein Vorwissen des Baumeisters notwendig machen, ob der Logos der Vernunft gebietet, oder ob die Vernunft diese Gesetze selbst schafft, d. h. ob die Vernunft den Primat hat. Davon hängt unsere Entscheidung über die Stellung der Logik im System der Philosophie ab.

Wer das cogitare und die Wissenschaft vom schöpferischen Denken schon als Gegenstand der Logik bezeichnen will, der kann das tun; die Logik wird dann mit der Philosophie zusammenfallen und sich einteilen in eine Logik der Natur, der Kunst, der Moral usw.; aber auch bei dieser Auffassung wird man darüber hinaus sich am Ende die Frage stellen müssen, ob solche systematische Logik ein Letztes sei, und wie die Wissenschaftlichkeit der Gründe sich erweise.

Wollen wir darauf Antwort geben, so sind wir gezwungen, den Grundriß des Systems noch einmal zu überschauen und nach den Gesetzen und Regeln zu fragen, nach denen sich der Vernunftbau gerichtet hat. Wir müssen jetzt eine Theorie der Philosophie geben; die Selbstbesinnung zielt damit nicht mehr auf das Wesen, sondern auf eine Wesensgesetzlichkeit und Ordnung ab, die bei der systematischen Entfaltung des Nus zwar angewendet, aber nicht gesondert ins Bewußtsein gehoben wurde.

Solche neue Besinnung zwingt zu einem Querschnitt durch das System, zu einer speziellen Beachtung der beim Bauen ohne Vorwissen angewandten Ordnung und Gesetzlichkeit. Ein solcher Querschnitt und Überblick über das geordnet Gedachte setzt den Bau des wirklich Gedachten voraus, der Nus gebietet dem Logos, nicht umgekehrt.

Aber wie kommt es nun, daß schon in der Beantwortung dieser Frage nach der Beziehung der Logik zur Philosophie solche Uneinigkeit besteht? Das liegt daran, daß sehr häufig sich Techniker für Baumeister halten. Diese Begabung ist schon im Leben fast immer getrennt, selten vereinigt. Der geniale Baumeister meistert die Technik als bloßes Hilfsmittel. Der Techniker meint allzu leicht, mit seinen Berechnungen den Meister ersetzen zu können. So baut auch die Vernunft ohne Vorwissen mit evidenter intuitiver Sicherheit die Welt

auf, da aus der Gegensätzlichkeit ihrer dialektischen Bewegungen sich die Folge der Denkschritte von selbst ergibt. Die Logik als Lehre vom Logos hat es nicht mehr mit diesem Wirklichkeitsbauen zu tun, sondern sie überschaut nur die Ordnung für sich, sie sieht von der Verwobenheit der Vernunft mit der objektiven Wirklichkeit in ihren Seinssphären ab, um eine Übersicht über die zur Anwendung gekommene Gesetzlichkeit der Gedankenformen zu geben.

Die Logik ist — richtig verstanden — eine Theorie der Philosophie, ein Überschauen aller produktiven Denkhandlungen mit Bezug auf ihre gesetzmäßige Folge. Die Logik gründet sich im schöpferischen Vernunftleben, und die kritische Behandlung der Logik muß die Gesetze wesentlichen Denkens aus dem umfassenden Grunde ableiten. Die Logik ist die Urform, in der die Vernunft tätig ist und überzeugend handelt; sie ist aber nicht das Ganze, sondern nur das zwingende und regelnde, nicht das gebende und schöpferische Moment.

Die Philosophie ist Weltanschauung, die Logik begründet die Philosophie zugleich als Wissenschaft, aber diese Wissenschaft fällt deshalb ebensowenig mit der Weltanschauung zusammen, wie Nus und Logos, Wirklichkeit und Notwendigkeit nicht dasselbe sind. Die Weltanschauung erhält durch eine Wesensgesetzlichkeit, wenn eine solche sich aufzeigen läßt, einen wissenschaftlichen Charakter, aber nicht jedes System, das wissenschaftlichen Charakter hat, gibt deshalb auch eine Weltanschauung. Die Frage nach der Unterscheidung von Vernunft und Logos ist von fundamentaler Wichtigkeit.

Die Logik gibt Rechenschaft von dem Wesen des Denkens mit Bezug auf die Realisierbarkeit der Welt; sie stellt die Wesensgesetzlichkeit für sich ins Bewußtsein, um das unbewußte Vorwissen des baumeisterlichen Gedankens nachträglich ins Bewußtsein zu heben. Sie gibt Auskunft über die Technik und Statik des Philosophierens, sie ist eine technische Spezialwissenschaft, die dem Systembau dienen kann und seine Festigkeit erklärt, aber nicht mehr.

Dabei läßt die Logik zunächst ganz außer acht, mit welchen Seinsweisen sie es zu tun hat; die logische Reflektion erhebt sich über die philosophische und überschaut das Wesen des Nus mit Bezug auf den allgemeinen Charakter seiner notwendigen Folge und Ordnung.

Wenn man es als die Aufgabe einer Noologie bezeichnen will, eine Weltanschauung zu geben, so könnte man es als Sache der Logik bezeichnen, die Wissenschaftlichkeit der Weltanschauungs- oder Selbstbesinnungslehre zu erklären. Systematisch betrachtet ist der Nus das umfassendere und der Logos nur eine Seite des Nus. Ob man sich

zur Logik oder zur Noologie entschließt, hängt davon ab, ob man ein baumeisterlicher oder ein technischer Kopf ist.

Will man der Geschichte der Philosophie einen Anhalt für solche Stellung der Logik entnehmen, so kann man beobachten, daß die Logik, d. h. die echte Logik, sich immer auf ein metaphysisches System stützt und erst am Ende der großen philosophischen Epochen in bestimmter Form und Ausführung auftritt, so bei Aristoteles, bei Leibniz, bei Hegel. Wir können ferner beobachten, daß die Logik in allen unfruchtbaren Zeiten sich vordrängt und die Philosophie ersetzen möchte und sie damit zur Scholastik herabsetzt. Jede Zeit aber, die schöpferisch nach Weltanschauung und Klärung aller Erlebnisse ringt, die darf sich durch logische Einzelfragen nicht aufhalten lassen, die muß erst zum Bau kommen, um dann rückschauend sich auf eine Theorie des Bauens zu besinnen und von der Festigkeit des Baues Rechenschaft geben.

Zwar wird die Philosophie immer von der Besinnung auf ihre Theorie begleitet sein, aber die endgültige Erledigung der Wesensgesetzlichkeit ist erst nach Aufbau des Weltbildes möglich. Der Glaube, daß die Beherrschung der formalen Logik schon Philosophie bedeute, ist ein fundamentaler Irrtum.

Durch diese Auffassung verliert die Logik nicht an Bedeutung, nein, sie *gewinnt* durch ihre Eingliederung in das Leben, und die Beschäftigung mit der Logik wird zur Selbstkontrolle und Selbstkritik, zur Selbstdisziplin, zur Selbstordnung des schöpferischen Denkens, während sie allzu vielen nur Technik ist.

Philosophie und Logik sind daher scharf zu trennen und lebendig zu verknüpfen. Nus und Logos sind zwei verschiedene Gegenstände. Damit gewinnt die logische Selbstbesinnung einen besonderen Charakter und eine im Ganzen eingeordnete Aufgabe, sie übernimmt die Begründung der Philosophie als Wissenschaft.

Nur etwas erscheint bei dieser Beziehung von Nus und Logos widerspruchsvoll: daß nämlich das schöpferische Denken die Gesetze, die ihm Wissenschaftlichkeit gewährleisten sollen, selbst schafft, daß die Logik, die doch auch eine Logik der Philosophie selbst sein will, von ihr selbst bedingt wird.

Doch läßt sich ein Bedenken in diesem Falle leicht beheben, da es sich einmal ja nicht um eine Folge in der Zeit handelt, sondern um eine zeitlose Beziehung und Wechselseitigkeit; ein andermal ist gerade die Begründung der Gesetzlichkeit des Denkens im schöpferischen Gedanken der Vernunft ein bedeutsames Moment, das die Unabhängigkeit und die Voraussetzungslosigkeit der systematischen Philosophie ge-

währleistet. Jede andere Begründung des wahren Denkens würde dasselbe außer sich begründen, und der Versuch, jemals zu einem letzten Grunde zu gelangen, wäre aussichtslos, denn das Fragen nach den Gesetzen der Reflektion würde bei dem Nachdenken über die logischen Gesetze immer von neuem anheben und ad infinitum fortgesetzt werden können. So aber ist die Vernunft ihre eigene Gesetzgeberin, und die Notwendigkeit und Evidenz der logischen Gesetze beruht in dem System des wirklichkeitschaffenden und -schauenden Vernunftgrundes, d. h. in der synoptisch gefaßten, weltschöpferischen freien Tat des Ganzen. Diese Freiheit in der Selbstbesinnung des Nus ist von aller anderen Freiheit verschieden, und die Gesetze, die in dieser Selbstbesinnung sich gründen, gelten eben für alle Wirklichkeiten und Seinsweisen.

Die Mathematik kommt dieser Eigen-Gesetzlichkeit der Philosophie am nächsten. Die Gesetze der Mathematik ergeben sich aus dem Aufbau eines eigenen Beziehungszusammenhanges; aber die Mathematik setzt doch noch außerdem logische Gesetze voraus. Die Philosophie aber kennt außer der aus dem System sich ergebenden Ordnung der Wesensgesetze keinerlei Voraussetzungen, die für das schöpferische Denken bestimmend sein können. Die Selbstregelung der Vernunft durch eine Wesensgesetzlichkeit ist nur so denkbar, daß die Gesetze zugleich mit der Setzung des Seins sich entfalten. Die erste Setzung der Vernunft gibt demnach dem Sein eine gesetzliche Form des Logos. Die Entfaltung der Regeln und Gesetze begleitet alle Denkschritte. Sie bilden ebenfalls ein System, da sie sich alle auf eine Voraussetzung stützen und aus ihr sich herleiten lassen. Das System der Logik wiederholt das System der Vernunft unter Berücksichtigung der formalen Gesetzlichkeit. Die Wahrheit der Gesetze liegt in der Form des synthetischen Vermögens des Geistes, sie beruht auf der produktiven Anschauung. Das Ursetzen der Vernunft geschieht in der Form des Logos. Die Anschauung bezieht sich auf den Inhalt als Grundsein, das logische Denken auf die Form; der Nus umfaßt beides.

In der Logik geben wir daher etwas anderes, als in dem System der Vernunft, die Logik überschaut die Ordnung und Totalität der Formen, soweit sie in allen Seinsweisen als den Inhalt bestimmend sich erweisen. Die Logik hat also zur Begründung der Gültigkeit ihrer Gesetze nur die Metaphysik des Systems. Die Philosophie begründet ihre Wissenschaftlichkeit durch Aufweisen der dem Schaffen der Vernunft immanenten Gesetze der Logik, die sie sich selbst zwecks Erbauung einer Welt aus Freiheit setzt.

Damit ist die Aufgabe der Logik, ihre Stellung im System der Philosophie als eine besondere Disziplin angegeben und ihr besonderes Problem aus dem Widerspruch der Freiheit und Gesetzmäßigkeit der Vernunft aufgedeckt; denn die Vernunft schafft frei und urgründig die Welt der Wirklichkeiten, sie stellt ihr schöpferisches Denken selbst unter Gesetze des Logos.

Die Logik hat also die Regeln aufzudecken, welche die Vernunft zwecks Realisierung der Welt und aller ihrer Seinsweisen aus Freiheit setzte und als Gesetze befolgte, um zur absoluten Einheit zu gelangen. Diese Gesetze haben deshalb für alle in dieser Welt, die nach Erkenntnis der Welt streben, Gültigkeit. Aber wie gewinnen wir diese Regeln und Gesetze des schöpferischen Gedankens zwecks Begründung der Philosophie als Wissenschaft?

7. Kapitel: Übersicht und Einteilung der Logik

Gegenstand und Aufgabe der Logik ist es, dem System der schöpferischen Vernunft durch Überschau alle selbstgesetzten Regeln zu entnehmen. Dieser Gegenstand ist im Verhältnis zu den Gegenständen der Einzelwissenschaften nicht mehr Einzelwissenschaft, nicht der Inbegriff, sondern die Gesetzmäßigkeit desselben, auf Grund deren die Entwicklung des Inbegriffs im System zu einer Wissenschaft wird Die Darstellung der Logik ist somit in der Tat eine Begründung der Philosophie als Wissenschaft.

Die Logik wird in doppelter Hinsicht zu einer Grundwissenschaft: einmal durch ihre Beziehungen zur systematischen Philosophie, und ein anderes Mal mit Bezug auf die Einzelwissenschaften, deren Gegenstände auf Grund der von der Logik aufgezeigten notwendigen Gesetzlichkeit zu geordneten Gegenständen einer wirklichen Welt werden.

Mit der Klärung der ersten Beziehung zu dem System ist auch die zweite, die Begründung der Einzelwissenschaften durch das System, endgültig geschehen. Wir haben es hier in unserem Zusammenhang lediglich mit der Begründung der Philosophie als Wissenschaft zu tun, wir suchen die geforderte Einstellung zu gewinnen, die uns einen Überblick über das System gewährt und eine Einteilung der logischen Disziplinen ermöglichen soll.

Wenn man eine systematische Logik zur Hand nimmt, etwa die Logik des Aristoteles oder Hegels, oder die Logik Lotzes oder Sigwarts, so bedeutet die Auswahl des logischen Lehrbuches zum eigenen Studium mehr, als man anfangs bedenkt. Denn man wählt damit zugleich die

der besonderen Darstellung der Denkgesetze zugrunde liegende Auffassung des Vernunftsystems; je nachdem dieses subjektiv oder objektiv, metaphysisch oder formal, von Kant oder Schleiermacher beeinflußt ist, erhält die logische Beschäftigung einen besonderen Charakter. Mit anderen Worten: die besondere Darstellung der Logik erhält ihren Sinn, ihren Gegenstand aus dem ihr zugrunde liegenden System; auf dieses muß die Anschauung sich richten, um aus ihm den Gegenstand der Logik entnehmen zu können. Das Sinngefüge als lebendiges Ganzes, die Entfaltung aller systematischen, schöpferischen Begriffe müssen wir überschauen, was n a c h Darstellung unseres Grundrisses möglich ist. Eine klare Einsicht in das aus der Selbst- und Wesensbesinnung gewonnene Sinngefüge der Vernunft ist notwendig, um in ihm die Formen und Regeln, die Grundgesetze und Prinzipien der Logik ablesen zu können. Die Logik als Bestimmung der Wesensgesetzlichkeit setzt Wesensschau voraus. Das Wesen ist der Beziehungszusammenhang, der sich durch die spekulative Reflektion ergab. Wir treten an den Ort reinen vernünftigen Denkens und erinnern uns der systematischen Abfolge von schöpferischen Denkhandlungen, der ganzen Fülle wesentlicher Denkschritte, die uns Wirklichkeiten ergaben.

Sind wir so richtig eingestellt, so gilt es, sich angesichts des Reichtums der gedanklichen Formen und ihrer Entfaltung nicht verwirren zu lassen und seine logischen Absichten mit dieser Materie klarzustellen und durchzuführen. Wir suchen die Gesetzmäßigkeit dieser Denkhandlungen, die Regeln, durch die sie sich selbst binden, die Folgemäßigkeit, durch die das System zur Wissenschaft wird.

Wie immer richtet man sich am besten zunächst auf das Ganze des lebendigen Wesens, d. h. man überschaut die tätige Entfaltung dieses Selbst, aus dem alle Seinsweisen sich ableiten ließen, und sieht erst einmal von allen Formen und Gesetzen ab, die besondere Seinsweisen betreffen.

So das Ganze überschauend, suchen wir die Pole oder Grundgesetze, zwischen denen sich die Folge der Gedanken einspannt, wir erforschen zwischen diesen Endpunkten das Wesen, die Einheit und den Grundcharakter der zeitlos-schöpferischen Bewegung und Entwicklung. Eine solche Betrachtung des geregelten wesentlichen Gedankens oder der Wesensgesetzlichkeit überhaupt würde von allen besonderen Begriffen der Seinsweisen zunächst absehen und uns über die allgemeine gedankliche Form aufklären, an der alle besonderen Gegenstände, sofern sie gedacht und wirklich sind, teilhaben müssen.

Diesen einleitenden und allgemeinen Teil der Logik hat man wohl die reine oder formale Logik genannt. Diese Bezeichnung ist unrichtig, wenn man darunter eine Darstellung absolut reinen und formalen, d. h. abstrakten Denkens versteht, was besagen will, daß es sich um inhaltsleere Abstraktionen handelt. Vielmehr ist diese Lehre von der Wesensgesetzlichkeit durchaus nicht abstrakt oder formal, sondern auch dieser allgemeine Charakter schließt ein ontologisches Moment in sich, insofern hier ein allgemeines Sein in Betracht gezogen wird, wie es allen Seinsweisen gemeinsam ist. Der Inhalt ist somit ein allgemeines Sein, das alle besonderen Gegenstände berührt und umschließt. Dieses allgemeine Sein nennen wir in seiner allgemeinen Entfaltung und in seiner konkreten lebendigen Form das allgemeine Wesen und diesen Teil der Logik mithin die allgemeine Logik oder Lehre von der Wesensgesetzlichkeit.

Diese Lehre behandelt den allgemeinen Charakter des seinschaffenden Denkens als Grundlage aller besonderen Seinsgegenstände. Wir nannten dieses Wesen „den prinzipiellen Entschluß" (S. 76) und einen „kontinuierlichen Vorsatz". Beide Ausdrücke wiesen auf die Pole hin, die der Folge des Tuns als Prinzipien gesetzt wurden.

Diese Pole als Ausgangs- und Zielpunkt gilt es als Grundpfeiler der allgemeinen Logik festzulegen. Ist das Grundgesetz aller Erkenntnis ein leeres und formales Prinzip, so ist es ungeeignet zur lebendigen Entfaltung weiterer Gesetze und somit unfruchtbar für die Bildung eines logischen und metaphysischen Systems. System bedeutet hier die zwischen den Polen geregelte und geordnete Folge schöpferischer Denkschritte. Das logische System verhält sich zum Vernunftsystem, wie der Logos zum Nus.

Ist das Prinzip konkret, so werden für die Logik die weiteren Grundgesetze sich ergeben, die somit alle in der Freiheit der Vernunft sich gründen, da sie aus dem in Freiheit gesetzten Grundgesetz sich herleiten lassen. Mit der Aufstellung der Grundgesetze ist die Aufgabe der allgemeinen Logik jedoch nicht erschöpft.

Die Grundgesetze deuten zugleich eine Grundstruktur des Wesens an, sie legen ein Sinngefüge, einen bestimmten Beziehungszusammenhang einheitlich fest. Solche Grundlegung einer Struktur fordert Auskunft über die Grundsätze des Wesens, als Voraussetzung aller Wesensentfaltung und damit auch zugleich als Bedingung aller weiteren Wesensformen, in denen die Vernunft Sein schafft. Diese Lehre von der Grundstruktur oder den Grundsätzen baut sich auf die Lehre von den Grundgesetzen auf und stellt durch Klärung des Sinn-

gefüges die Beziehung zwischen dem durch die Grundgesetze Unterschiedenen und Gegensätzlichen her, wodurch das Leben der Vernunft möglich und geregelt wird. Diese Lehre von den Grundsätzen und von der Wesensstruktur bildet die Grundlage für jede Urteils- und Begriffslehre, die Wesensentfaltung darstellen und den ontologischen Ansprüchen genügen will.

Für alle diese besonderen Teile der allgemeinen Logik gilt, was für die Logik schlechthin ausgesprochen wurde: sie gründet sich auf die Anschauung des das Sein schaffenden Wesens.

Diese Anschauung kann hier nicht mehr mißverständlich als Anschauung der Erfahrung genommen werden, sondern nur als reine synoptische Übersicht und Vernunftschau. Diese Anschauung wird von der Logik im System der Metaphysik vorausgesetzt.

Von solcher Wesensschau unterscheidet sich die produktive Anschauung, die eine einzelne Funktion der Vernunft war und alles Besondere und Mannigfaltige setzte. Diese Anschauung ist schon in der Form der Grundsätze und der Grundstruktur, die hier in Frage steht.

Die Gesetzlichkeit der Wesensstruktur umhüllt das Leben der Vernunft und regelt die lebendige Entfaltung der Urformen, die wir in der Urteils- und Begriffslehre zu entfalten haben. Erst wenn das lebendige Wesen durch Grundsätze aus Freiheit geregelt ist, besitzen wir denlogischen Maßstab, um die lebendige Entfaltung im Urteilen und Begreifen zu verstehen und die gesamte Bewegung des Gedankens, das wesentliche, synthetische Vermögen, das die Seinsweisen schafft, zu verfolgen.

Solche Entfaltung betrifft alle aus der Vernunft abzuleitenden Gegenstände. Es handelt sich ganz allgemein um die Gesetzlichkeit der schöpferischen Denkhandlungen, die auch geregelt sein müssen, wenn eine Philosophie, die auf diese synthetischen Urteile zurückgeht, Wissenschaft sein will.

Das Urteil als schöpferische Setzung des Wesens erhält auf Grund der lebendigen Struktur und Prinzipien eine konkrete Bedeutung, und die Urteilslehre wird es sonderlich klar machen müssen, daß eine formale oder abstrakte Logik dieses Problems nicht Herr werden kann. Die Urteilslehre muß die Gesetzlichkeit der schöpferischen Bewegung und die Grundformen der auf Anschauung beruhenden, zielstrebenden Setzungen aufzeigen.

Aus der geregelten Bewegung und Synthesis ergibt sich dann

das Wesen der *vernünftigen Formen* überhaupt, die in der Lehre vom Begriff kurze Erörterung finden soll.

Die Verknüpfung der Urteile und Begriffe zwecks formaler Erreichung des letzten Zieles führt zu der Lehre vom Schluß.

An solcher allgemeinen Logik hat jeder vernünftige Mensch ein Interesse, weil wir im Leben und in jeglichem Beruf nur richtig und wahr zu denken vermögen (ganz gleichgültig mit welchem besonderen Gegenstand des Wissens wir es zu tun haben), wenn wir die allgemeine Gesetzlichkeit der Vernunft einsehen und beherrschen, richtig urteilen und begreifen, und auf Grund dieser regelrecht unsere Schlüsse ziehen. Wir geben dann unserem psychologischen Denken die Form des wesentlichen Denkens und sind dann allgemein als Denkende in der Regel. Wir denken richtig und regelrecht, aber zunächst nur ein allgemeines Sein.

Sobald wir nun dazu übergehen, das schöpferische Denken nicht in seiner Gesetzmäßigkeit ganz allgemein zu betrachten, sondern auf besondere Seinsweisen Rücksicht nehmen, so wird aus der allgemeinen Logik eine spezielle Logik oder Methodenlehre, die nicht mehr vom allgemeinen Wesen, sondern vom Wesen mit Rücksicht auf besonderes Sein handelt. Diese materielle oder spezielle Logik gibt die Regeln an, die aus dem Wesen sich ergeben und zur Konstitution der besonderen Gegenstände führen. Sie ist eine Lehre von den Seinsgesetzlichkeiten. Die Ausführung dieses Teiles ist für die Begründung der Philosophie als Wissenschaft nicht mehr notwendig; sie dient nur als Übergang zum Erkenntnisproblem.

Auch die Lehre von den Seinsgesetzlichkeiten gründet sich auf die Metaphysik, setzt das Sein*schaffen* der Vernunft voraus. Auch sie ist ein Rückblick mit besonderer Berücksichtigung der bindenden Regeln, welche das System zur Wissenschaft machen und zugleich die Einzelwissenschaften begründen. Sehen wir von allen besonderen Gegenständen wieder ab, und fragen wir schlechthin nach der Regel, welche die Gegenständlichkeit *der Erkenntnis* überhaupt möglich und notwendig macht, so kommen wir zu einem neuen Problem, das recht eigentlich die Wirklichkeit der Gegenstände außer uns betrifft; und zwar bedeutet für uns diese Wirklichkeit jetzt: die Summe aller Gegenstände — nicht ein einzelnes herausgegriffenes Sein der Natur, der Moral oder der Kunst. Dieses umfassende Problem der Wirklichkeit und ihrer Wahrheit muß die notwendige Folge und Ordnung der Seinsweisen als ein notwendiges Fortschreiten des schöpferischen Gedankens aufzeigen

und in Beziehung setzen zum absolut Wirklichen, das als das „An sich" der Dinge ewig in Frage steht.

Die Frage der Erkenntnislehre begnügt sich deshalb nicht, zu erforschen, wie Erkenntnis möglich sei, sondern sie nimmt die alte ontologische Frage wieder auf, ob das absolut Wirkliche — für uns der letzte Zweck in der Vollendung — an sich erkennbar sei; und damit mündet dies so gefaßte Erkenntnisproblem in das Problem der Metaphysik.

Solche Erkenntnislehre unterscheidet sich also dadurch von der Erkenntnisfrage der Transzendentalphilosophie, daß sie alle Erkenntnisgegenstände zusammenhängend und in eins nimmt und das Erkenntnisziel des absolut Wirklichen mit Bezug auf alle Seinsweisen im Auge behält, auch wenn dieses „An sich" für uns unerkennbar bleiben sollte.

Die Metaphysik erhält dadurch zum Abschluß eine neue Bedeutung für das gesamte Fragen, da das Leben der Vernunft, die Lebendigkeit des Logos sich in dem ewig antreibenden, transzendenten Grunde verankert.

Die Logik zerfällt somit in allgemeine Logik, in die spezielle Logik und in die Erkenntnislehre und endet in der Metaphysik.

Es kann in diesem Zusammenhang nicht unsere Aufgabe sein, ein System der Logik auszuführen. Wir nehmen an ihr nur ein Interesse bezüglich ihrer Begründung der Philosophie als Wissenschaft und an ihrer Stellung zur Philosophie als Weltanschauung.

8. Kapitel: Die Wesensgesetzlichkeit

Wie ein gereifter Mann, zurückschauend auf seine Wanderschaft und all sein Ringen nach Klarheit, das Wesentliche einfach und schlicht zu besprechen vermag und unbehelligt durch das Einzelne und Bunte des Lebens den Sinn des Ganzen rein erfaßt, so möchten wir jetzt wohl vom Wesen sprechen und es in seiner Ordnung und Gesetzmäßigkeit schauen, um von seinen Regeln zu reden, auf die alles philosophische Denken, das Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen will, sich gründen muß.

Die Sphäre des Wesens zu schauen, war ja das Ziel aller Selbstbesinnung; das Selbst soll sich in seiner letzten Grundstruktur enthüllen, die letzten Fundamente aufgezeigt werden, auf denen eine wahre und wirkliche Welt ruht, auf die sich deshalb ein Wissen von der Welt allein zu stützen vermag.

Unsere Frage wird etwa so lauten: Welche Regeln setzt sich das reine schöpferische Denken aus Freiheit, die für das wahre Denken der

Welt überhaupt als bindend gelten müssen? Diese Gesetze sind Folgen der Setzung und haben selbst den Charakter notwendiger Folgemäßigkeit. Es sind Urregeln, welche die Folge der Setzungen binden.

Die Begründung der Philosophie als Wissenschaft wäre einfach, wenn das Denken und Nachdenken des Philosophen für sich eine Rechnung oder ein formales Spiel mit logischen Begriffen wäre. Die Richtigkeit solcher Rechnungen und Schlüsse ließe sich dann beweisen und nachprüfen. Aber das Wissenschaffen war eine verwickeltere Angelegenheit, da die Gegenstände des Wissens sich ergeben mußten als wirklich. Die Wirklichkeit und Objektivität bezeugt allein die Wissenschaftlichkeit einer Philosophie. Denn die Gegenstände sind nicht außer ihrem Begriff, und ein Relativismus, der die Wissenschaftlichkeit der systematischen Philosophie bezweifeln wollte, würde damit nicht nur eine Theorie, sondern auch das Sein der Wirklichkeit selbst auflösen.

Diese Objektivität und Wirklichkeit als bestimmt und geordnet erweisen, heißt aus dem Inbegriff der Dinge die Regeln ablesen, durch die die schöpferische Vernunft sich selbst bindet, um Notwendiges und Wirkliches zu denken.

So würde die Aufgabe der allgemeinen Logik sich bezeichnen lassen, welche das Zwingende des Gedankens aufzudecken hätte. Diese zwingenden Regeln sind in dem Bereich des Wesenhaften die letzten Gründe der Wirklichkeit in allgemeiner Hinsicht, es sind die Grundgesetze jeder Erkenntnis. Die Tafel dieser Gesetze würde das Wesen der Vernunft festlegen und die Wirklichkeit als unangreifbar und objektiv sichern. Die Lehre von diesen Grundregeln ist die Lehre der Wesensgesetzlichkeit.

Unsere spezielle Frage lautet hier also: Welches ist das Grundgesetz, das sich die Vernunft aus Freiheit gibt, um alles, was aus ihrem Wesen entspringt und in ihr sich gründen läßt, zu einem wirklichen Gegenstand der Wissenschaft zu machen?

Jedem, der vernünftig nachdenken will und sich auf die Spur der Wahrheit begibt, ist es ein Selbstverständliches, daß die gesuchten Vernunftgründe notwendig und zwingend sein müssen. Aber diese Selbstverständlichkeit gilt es gerade zu beweisen.

Warum kann nicht ein tiefsinniger und geistvoller Mensch auftreten und plötzlich die Menschheit durch ein Vernunftsystem überraschen, das allen bisherigen vernünftigen Gedanken Platons oder Kants, Descartes' oder Hegels widerspricht und alle Kontinuität der Selbstbesinnung aufhebt? Der Grund dafür liegt in der Gesetzlichkeit

des Wesens und der Vernunft; sie hat den Charakter der Selbigkeit. Was heißt das?

Jeder, der in das vernünftige Denken eintritt und am Sinngefüge der Vernunft teil haben will, setzt ein allgemeines Ich, das die Welt als wahr denken will. Alles was an Gedanken zu gewinnen ist, ist Gedanke dieses allgemein denkenden Ichs.

Die Selbigkeit des Wesens schließt also Denkschritte und Sinnmomente zusammen. Ihre Einheit ist der Ichgedanke, das allgemeine Subjekt, das die Welt als Objekte seines Denkens aus sich zu entfalten strebt. Diese Einheit ist die Grundregel, das Grundgesetz, das das ganze Wesen umschließt. Denn das Wesen, aus dem die Welt des Wirklichen abgeleitet werden soll, muß derart sein, daß jeder, der auf diesem oder einem anderen Stern sich anschickt die Wahrheit zu suchen, sich dem Zwingenden seiner Gesetzlichkeit nicht entziehen kann, ganz gleichgültig ob er zweibeinig oder vierbeinig, ob er unsere Gestalt oder ein ganz anderes Gesicht hat. Alles Erkennenwollen hebt mit dem Ich an, das einer Welt gegenübersteht und diese ihm gegensätzliche Welt des Objekts zur Einheit absoluter Erkenntnis bringen will. Das Grundgesetz alles Erkennens ist diese Einheit oder Selbigkeit der Vernunft.

Ein anderes System ist durch dieses Grundgesetz der Selbigkeit ausgeschlossen, denn nur das soll als wahr gelten, was in der Einheit desselbigen Gedankens Bestand hat. Der Charakter der Selbigkeit ist durchgehend, wie man sich leicht überzeugen kann; das allgemeine reine Denken ist das Ich, das das besondere Ich in der Welt zu begreifen sucht zwecks Überwindung des Unterschiedes im absoluten Ich. Das Nicht-Ich spielt in diesem Sinngefüge die Rolle des zu Überwindenden, damit das erkennende reine Subjekt zur Einheit des Selbst gelange. Dieser durchgehende Grundcharakter der Ichheit oder der Selbigkeit ist bestimmt durch das Setzen des reinen Ichs, als das sich selbst gleiche, und durch Setzung des absoluten Ichs als Überwindung des Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem.

Aus dem formalen Setzen eines sich selbst gleichen Ichs als Subjekt der Spekulation ist diese Einheit nicht allein zu erklären, denn dieses erklärt nicht die seienden Wirklichkeiten. Vielmehr ist dieses Ich nur gesetzt zum Zweck des Zusichselbstkommens d. h. zum Zweck des völligen Begreifens des Ichs als Objekt. Dieses Ziel ist das absolute, Subjekt und Objekt umschließende Ich, als absolut und konkret Identisches, als Gott.

Mit Setzung dieses Ideals der Wahrheit bindet sich die tätige Vernunft, aber diese Selbstbindung setzt keine formal logische Regel, sondern den absoluten Grund, der aller Entfaltung des schöpferischen Gedankens bis zu diesem Ziel Einheit und Objektivität verleiht. Dieses absolut Identische ist auch Bestand des metaphysischen Systems, es ist der Form nach die Grundregel, durch die die Einheit der Entfaltung bestimmt wird, und es ist zugleich in seiner Konkretheit der letzte Wesensgrund alles Seins, als das „An sich" aller Wirklichkeiten.

Diese absolute Selbigkeit ist der Grund aller Synthesis, die die Kluft zwischen einem Objekt und Subjekt zu überwinden strebt. Im Vergleich zu dieser absoluten Identität ist alles andere Widerspruch und Gegensätzlichkeit. Alle Verknüpfungen des reinen Gedankens suchen diese absolute konkrete Identität herzustellen, und deshalb gilt für alle Denkschritte dieses eine konkrete Grundgesetz der Identität. Das reine Subjekt ist ein identisches der Form nach, das besondere Ich dem zufälligen Inhalt nach; das absolute Ich ist das konkret-identische, das dem Wesen den Charakter der Selbigkeit gewährt. Die formale und konkrete Identität schließen als Pole allen Inhalt in sich und legen den Grundriß des Systems und damit der Seinsweisen fest. Sie geben der gesamten Entfaltung des Gedankens die systematische Einheit, durch die die Wissenschaftlichkeit einer vernünftigen Weltanschauung und die Wirklichkeit der Welt gewährleistet wird.

Die Grundgesetze, die sich aus dem metaphysischen System ablösen lassen, sind also: das formale $A^0 = A^0$ und das absolut konkrete $A = A$. Im ersteren Falle ist formal die Selbigkeit des reflektierenden Denkens gesetzt, und diese Regel nennen wir das Gesetz der Reflektion. A^0 bedeutet das reine, erkennende und formgebende Subjekt, das sich selbst als Objekt in der besonderen Welt begreifen und zur absoluten Einheit bringen will. A ist schlechthin die Welt als Absolutes, das sich selbst gleiche absolute Sein, außer welchem nichts gedacht werden kann. Dieses Gesetz nennen wir das absolute Wesensgesetz.

Die Beziehung beider Pole ist bedeutsam. Das Setzen des reflektierenden Subjekts ist zunächst eine Hypothesis, eine Annahme zum Zweck der absoluten Erkenntnis als Ideal; das Setzen des absoluten Zwecks aber ist Hinwendung zur absoluten Wirklichkeit und Vollendung. Der Widerspruch und Gegensatz des allgemeinen Subjekts und des besonderen Objekts in der Welt, das die Anschauung setzt, ist die Materie der Wirklichkeiten, die sich als Entfaltung des subjektiven Begriffs zum Zweck absoluten Seins ergeben. Alle Begründung des Seins und der einzelnen Seinsweisen zwischen den Polen der Selbig-

keit ist nur teleologisch möglich, sie hat keinen endgültigen, sondern zielstrebenden Charakter. Alles Sein ist in diesem Sinne ein Übergang von einem Pol zum andern, alle Seinsweisen sind Zonen, die durch die Pole ihre Ordnung und Regel erhalten. Die Grundgesetze des Wesens schlagen die Nägel ein, an denen das Universum, als Gegenstand unserer Erkenntnis, befestigt wird. Und diese Regeln und Grundgesetze sind aus Freiheit der Vernunft gesetzt, es sind immanente Gesetze des schöpferischen Gedankens.

Diese Grundgesetze enthüllen das Wesen der Vernunft und des allgemeinen Seins. Diese Vernunft als psychologisch zu bezeichnen, wäre jetzt barer Unsinn. Es ist Inbegriff aller Gegenständlichkeiten auf Grund der reflektiven und absoluten Selbigkeit. Die Vernunft trägt die Welt und alle ihre Seinsweisen als Gegensätzlichkeiten in sich und damit auch die seelische Wirklichkeit. Die Weltvernunft ist das konkrete System, das nach Grundgesetzen aus Freiheit eine geordnete Welt begründet, so daß das Sein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden kann. Der doppelte Grundsatz der Identität knüpft alles zusammen, denn alle Formen entspringen aus dem selbigen subjektiven Gedanken. Alle diese Formen und Begriffe werden immer konkreter durch synthetische Verknüpfung und Aufhebung des Gegensätzlichen, bis sie eingehen in die absolute Einheit und Selbigkeit, in der nicht mehr von der Form gesprochen werden kann, sondern nur von der absoluten Materie und Konkretion der absoluten Substanz, als das sich selbst gleiche All: ἓν καὶ πᾶν.

Dieses G r u n d g e s e t z d e r I d e n t i t ä t ist als Problem das reichste, umfassendste und interessanteste der Philosophie, und seine Lösung für das philosophische System von begründender und ausschlaggebender Bedeutung. Das Gesetz der Identität besagt: Einheit umschließt Anschauung, Bestimmung und Zielsetzung. Es ist als formales Gesetz begründet im Wesen, es ist eine aus Freiheit der Vernunft gesetzte Regel, die alle Urteile und Begriffe bindet und die notwendige Folge von Gesetzen in sich trägt; denn die Einheit und Selbigkeit als absolutes Prinzip setzt zugleich den Unterschied und den Gegensatz.

Es folgen somit aus diesem Grundgesetz der Selbigkeit, aus der Identität andere Gesetze, die in der Polarität desselben schon mitgesetzt sind: das ist der Satz des Nicht-Ichs oder des Widerspruchs und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten.

Das Subjekt als Objekt geschaut ist notwendig eingeschränkt durch das Nicht-Ich, und das Gesetz, das die Urtat im Gefolge hat, also aus der Folgemäßigkeit des Urgesetzes sich ergibt, ist der S a t z

des Nicht-Ichs oder des Widerspruchs: A^0 nicht = non A^0. Solche Form der Unterscheidung eines allgemeinen, reflektierenden A^0 von dem durch Anschauung als Objekt gesetzten $A' = B$ gilt als allgemeine Regel des Unterschiedes für alles folgende Denken. Aus solcher Unterscheidung ergibt sich notwendig das Andere, das dieses geschaute Subjekt-Objekt einschränkt, und dieses Andere ist das B, welches nicht Subjekt ist und sein kann, es ist in keiner Weise Subjekt. Aber ein Gesetz, eine selbstgesetzte Regel fordert den Gegensatz, um das Subjekt bestimmt setzen zu können und dem Objekt subjektsbegründete Formen zu geben.

Alles was ist und aus dem Wesen sich ableiten läßt, ist in dieser Gegensätzlichkeit, es ist widerspruchsvoll, weshalb das reflektierende Ich nach immer neuen Überwindungen streben muß. Alles was ist, ist entweder A als das Subjektobjekt, oder es ist einschränkend von $A' = B$. Dieser Satz folgt aus dem vorangehenden Satz als neues Grundgesetz, das als Satz des ausgeschlossenen Dritten bekannt ist.

Für jedes erkennende Subjekt ist dieses Gesetz bindend, denn außer dem Gegensatze von Ich und Nicht-Ich ist schlechterdings kein Sein denkbar. Der Satz, formal gefaßt, besagt gar nichts; nur auf Grund der Wesensschau erhält er seinen Sinn und seine Bedeutung. Denn wäre im Wesen ein drittes Moment überhaupt anzunehmen, so würde die Selbigkeit, das Zusichselbstkommen der Welt ausgeschlossen sein, und die Einheit von Subjekt und Objekt wäre nicht absolut, da ein Drittes diese Einheit zunichte machen würde. So verknüpfen sich diese Grundgesetze selbst zu einer Einheit miteinander in ihrer Folgemäßigkeit.

An diese Gesetze aus der Freiheit der Vernunft ist alles Denken gebunden. Es sind allgemeine Grundgesetze, die uns das Wesen der Vernunft in ihrer Grundstruktur deutlich zeigen. Sie geben die Grundordnung alles daraus erst abzuleitenden Seins.

Diese Grundgesetze sind nicht neu, und jeder, der logische Selbstbesinnung treibt, wird in alle Ewigkeit keine anderen Gesetze finden. Worauf es ankommt, ist also nicht die Neuartigkeit solcher Regeln, sondern der immer erneute Versuch, sie ursprünglich aus der Wesensschau zu gewinnen, um einzusehen, wie sich die Vernunft und damit die Spekulation als Teilnahme am Wesen bindet und somit voraussetzungslos und doch gesetzlich bestimmt ihre Entfaltung vornimmt, da es neben diesem System schlechterdings kein anderes geben kann. Jeder Versuch, einen anderen Ort der Wahrheit aufzudecken, wird zu den gleichen Grundsetzungen genötigt; er wird durch die gleichen Grundgesetze sein Denken in sich befestigen müssen; d. h. das Grund-

gesetz der Identität ist absolut notwendig, es ist der Urgrund, welcher die Philosophie als Wissenschaft begründet und die Philosophie zu einer Wissenschaftslehre, die Logik aber zu einer Grundwissenschaft macht.

9. Kapitel: Die Struktur unseres Wesens

Welch langer Weg ist notwendig gewesen, um nun endlich vom Wesen des Menschen sachlich und klar reden zu können und in ihm die eigentlichen Prinzipien alles Seins und aller Erkenntnis aufzudecken! Denn jetzt erst, nach Bestimmung der Wesensgesetzlichkeit, besitzen wir die Wesenselemente, aus denen wir wie aus Bausteinen das Ganze in seiner Grundstruktur darstellen können. Nicht auf Grund und mittels logischer Gesetze wird diese Wesenseinsicht gewonnen, sondern zum Zweck der Erkenntnis logischer Gesetze wird diese Selbstbesinnung getrieben — das ist von Wichtigkeit. Der Umweg war notwendig, weil jedes Wesenselement im philosophischen und letzten Sinne erfahren sein muß. Die Beschäftigung mit der Vernunft ist immer eine Erziehung und Besitznahme unseres Wesens. Jedes Wesensmoment muß lebendiges Eigentum sein, einer geistigen Tat oder notwendigen Wendung entsprechen. Der systematische Teil hat die Folge der Selbstbehauptungen, die eigentliche Produktion oder denkende Erfindung (Induktion, wie Driesch es sehr schön nennt) aufzudecken versucht, hier handelt es sich um die Beziehungsgesetze, welche die Verbindung der in der Selbigkeit verknüpften Elemente ein für allemal festlegen sollen, um die spekulative Philosophie als Wissenschaft zu begründen und ihren lebendigen Gegenstand als aus Freiheit geregelt in einer Logik zu erweisen. Damit gehen wir über die Darstellung der isolierten Darstellungsmomente A^0, A' von A^0 und A hinaus zur Darstellung der Struktur unseres Wesens und ihrer Regeln.

Der spekulative Philosoph muß oft hören, daß für das beschauliche Denken in unserem technischen Zeitalter die Zeit nicht mehr sei; und in der Tat hat die Unrast des modernen Lebens die wahre Besonnenheit und Ruhe fast unmöglich gemacht. Die scholastische Philosophie hat sich dem technischen Geschmack anzupassen gewußt; die lebendige, konkrete Philosophie kann die Beschaulichkeit zu keiner Zeit und in keinem Kulturstande entbehren. Die Anschauung, die jedem ihrer Begriffe zugrunde liegen muß, ist etwas ganz anderes als oberflächliche Kenner der Spekulation von ihr wissen wollen. Die vorausgesetzte Anschauung ist die tätige oder erfinderische oder sich behauptende Haltung unseres Ichs der Welt gegenüber. Ohne diese Grundanschauung

oder Intuition — man mag sie nun benennen wie man will — ist ein Verständnis oder eine Ableitung des Beziehungszusammenhangs der Ichmomente schlechterdings ausgeschlossen, weshalb die Philosophie immer nur für erfahrene und gereiftere Menschen verständlich sein kann. Die abzuleitenden Beziehungsgesetze ergeben sich nicht aus einer Rechnung, sondern sie sind für die Wesensmomente besondere Begriffe als reine Beziehungsgesetzlichkeiten, die auf Grund lebendiger und tätiger Anschauung, d. h. eben vernünftiger oder geistiger Erfahrung sich bestimmen lassen. Das geistige Band, welches die Wesensmomente miteinander verknüpft, ist eine zeitlose, aber lebendige Tat, die Grundlage jeglichen Gedankens. Durch solch bindenden Begriff wird die Insichbezogenheit oder die Organisation der Ichmomente als eigentliche Regelung des Sinngefüges der Vernunft gewonnen. Erst wenn dieses Gefüge der Wesenselemente durch solche aus Freiheit abzuleitenden Regeln festgelegt ist, können wir von einem System der Vernunft und systematischer Philosophie reden, welche für sich eine Begründung der Weltanschauung zu beanspruchen vermag. Die Intuition ist zum Philosophieren unbedingt erforderlich.

Welches sind nun die Regeln der Insichbezogenheit? Gehen wir von dem besonderen Ich = A′ aus, wie wir das ja bei jedem Selbstbesinnungsversuch tun, so wendet sich der reflexive Gedanke, welcher mit der Erlebniswelt bricht, zum Wesensmoment des reinen und allgemeinen Ichs = A^0, um sich selbst zur Materie des Gedankens in der Welt des Nicht-Ichs = non A^0 zu machen. Die Reflektion selbst ist eine lebendige Beziehung zweier Momente der Selbigkeit, die eine Wendung des Ichs zum allgemeinen bedeutet, um alsbald wieder zu dem Ausgangspunkt zurückzukehren; sie ist ein Hin und Her, ein Hinauf und Hinab. Das reflektierende, denkende Ich macht das Besondere zu seinem Gegenstand oder zur Materie des Nachdenkens in dem Sinne, daß es sich in allgemeiner Form oder Begriffen zurückbegehrt. Jedes einzelne Wesensmoment für sich genommen besagt gar nichts; vielmehr erhalten die Ichmomente erst einen Sinn durch die Regeln ihrer Beziehung, die ganz allgemein durch das vierte Moment, durch das absolute A als Inbegriff alles Erkenntnisstrebens, als Ziel aller Reflektion erklärt wird. Es fordert somit die Beziehung von A^0 und A′ eine dritte Bezogenheit, eine notwendige Beziehung zu dem absoluten Wesensmoment, wodurch die Wesensstruktur im Grundriß festgelegt ist.

Das Ich stellt sich in der allgemeinen Reflektion dem besonderen Ich in der Welt des Nicht-Ichs gegenüber zum Zweck absoluter Er-

kenntnis. Das ganze lebendige Wesen ist somit ein in sich gegensätzliches, durch Beziehungsgesetze verknüpftes Gefüge einzelner Ichmomente einschließlich des Nicht-Ichs.

Das Wesen ist Stückwerk seinem Grundcharakter nach, aber es hat eine ewige, dem Absoluten verknüpfte, lebendige Organisation, die sich durch Regeln der Beziehungen ausdrücken läßt. Diese Regeln haben von altersher als Prinzipien der Philosophie gegolten.

Die Beziehung der einzelnen Wesensmomente ist zugleich der Grund ihrer Unterscheidung. Die Regeln, welche die Bezogenheit festlegen, begründen daher auch die bestimmte und nicht anders zu denkende Struktur des Sinngefüges. In diesem Sinne ist die Logik in der Tat Grundwissenschaft vom Wesen und Sein, sie ist Ordnungslehre, wenn man so will. Sie gibt der Vernunft das Endgültige und ein für allemal Erledigte in jeglicher Beziehung.

Die Haltung und Grundstruktur des Wesens ist also festgelegt durch Beziehungsregeln oder Beziehungen, die das lebendige Verhältnis der Einzelmomente durch logische Prinzipien ausdrücken und begreifen wollen. Als solche Prinzipien ergab sich die Beziehung von A^0 zu A' oder diejenige von allgemeiner Form zur besonderen Materie: causa formalis und materialis. Die Unterscheidung dieser Prinzipien war mit der Setzung einer dritten Bezogenheit notwendig verknüpft, welche auszudrücken ist durch den Zweck: die causa finalis. Diese Prinzipien also sind Regeln, die sich die zur Anschauung ihrer selbst frei erhebende Vernunft sich selbst folgerichtig gibt, wodurch die Struktur ihres Wesens als geeignete Grundlage des Philosophierens bewiesen werden kann. Es fehlt in dieser Dreieinigkeit der Prinzipien das negative Moment des Nicht-Ichs, das als negatives und unerkennbares keine besondere positive Beziehungsregeln ergeben kann. Trotzdem ist gerade dieses non A^0 im Sinngefüge und in der Insichbezogenheit von Wichtigkeit, weil es als fremdartiges Element die Selbigkeit stört, die Unruhe und Bewegung in das Wesen hineinbringt, wodurch es als anregendes und bewegendes Prinzip zum Ganzen in eine logisch bestimmbare Beziehung gesetzt werden kann, die als causa efficiens bezeichnet werden muß. Mehr als diese vier Prinzipien als Regeln der Insichbezogenheit lassen sich schlechterdings nicht aufdecken.

Die durch Prinzipien geregelte Wesensstruktur läßt sich aber noch anders darstellen, wenn man für die lebendige Bezogenheit die allgemeinen Grundsätze sucht, die die Beziehungen und damit die Art und Weise der Vernunftorganisation begreifen und als gebunden erscheinen lassen.

Die Reflektion oder Wendung zum reinen allgemeinen Ich ist grundsätzlich zum Zweck der absoluten Erkenntnis erfolgt. Wir treten also in das Sinngefüge der Vernunft ein, weil wir Not leiden am Nichtwissen. Die Vernunft ist die Zuflucht der endlichen Geister, sie birgt in sich das Gegensätzliche und Eingeschränkte, das in der Zielstrebigkeit des Ganzen überwunden werden soll. Die Vernunft zeigt uns zugleich die Grenzen an, an die unser Erkenntnisstreben ewig gebunden bleibt, sie ist der hypothetisch eingenommene Schauplatz des Gedankens und tätigen Nachdenkens, das grundsätzlich an drei Stufen gebunden bleibt. Die erste Stufe ist durch die causa materialis bezeichnete Anschauung der besonderen, ihnen zugeordneten Welten. Diese grundsätzliche Sphäre, die der ersten Setzung des Besonderen entsprang, hat in Beziehung zu der Absicht absoluter Erkenntnis durchaus problematischen Charakter, da die hier als besondere geschaute Materie unendlich und ohne begrifflichen Grenzpfahl ist. Das Problematische bezeichnet einen Wesenszug, der die Beziehung der Materie zur absoluten Erkenntnis grundsätzlich festlegt.

Auf dieser problematischen unendlichen Materie der Anschauung fußt ein für allemal alles allgemeine Denken. Es stillt die Schönheit wohl eine Weile den Erkenntnistrieb, aber das Wesen der Vernunft fordert die Überwindung des Problematischen und Unendlichen durch das Bestimmte und Notwendige, durch den formgebenden Begriff. Die causa formalis war ja nicht ein isoliertes Prinzip, sondern ein Gesetz, das die lebendige Beziehung des reinen Denkens zum absoluten Ziele regelt. Mit Bezug auf die problematische Materie ist das reine Ich in doppelter Hinsicht formgebend und das Notwendige bestimmend. Diese Notwendigkeit ist ein zweiter Grundzug oder Grundsatz des Wesens, der die Modalität der Vernunft kennzeichnet und die Insichbezogenheit der Wesensmomente als geregelt auszudrücken gestattet.

Alles notwendige Bestimmen der besonderen Materie, gleichviel ob es sich auf die Haltung der Iche oder auf die Gesetzlichkeit des Nicht-Ichs bezieht, hat die eine Absicht: das absolut Wirkliche in der Vollendung zu erreichen. Alles was wir als notwendig und als denkbar aus der Hand des formgebenden allgemeinen Ichs gewinnen, ist verglichen mit diesem absoluten Ziel noch nicht wirklich, es sind nur Stufen der Notwendigkeit, die nach dem absolut Wirklichen in allen ihren Erkenntnissen hinstreben. Das Wirkliche oder absolut Vollendete ist die Überwindung des Problematischen durch das Notwendige; es ist die Einheit und Überwindung der Materie durch die Form im absoluten Ich, in der absoluten Wirklichkeit.

Die Kategorien der Modalität stellen sich somit als Regeln und Grundsätze heraus, durch welche die Organisation des Sinngefüges sich selbst regelt. Bliebe die Wesensstruktur ungeregelt, so böte sich hier kein Anhalt, die Wissenschaften und die Weltanschauung in einem objektiven Sachverhalt zu verankern. Die Ordnung der Beziehungen gibt dem Sachverhalt das Zwingende und Eindeutige. Die allgemeine Logik hat die Aufgabe, diese Regeln als Beziehungsgesetzlichkeiten auf Grund der philosophischen Erfahrung abzuleiten und zur Begründung der Philosophie als Wissenschaft darzustellen.

10. Kapitel: Die Wesensentfaltung

Die Prinzipien und Grundsätze, welche die Logik als Regeln des Beziehungszusammenhanges oder der Organisation aller Wesenselemente gewonnen hat, läßt das Wesen als ein lebendiges Ganzes erscheinen, dessen Leben und Entfaltung uns jetzt zu beschäftigen hat. Durch die Aufnahme des non A^0 ist in das Wesen die Unruhe, ein Mangel gekommen, der nach Überwindung drängt. Dieses Leben muß als Vermögen der Vernunft zunächst klargestellt werden, um hier alle verschwommenen Begriffe vom „Geistesleben" abzuweisen, die zu Mißdeutungen und falschen Auslegungen führen könnten und den Erfolg der ganzen Untersuchung zum Schluß noch gefährden. Dieses Leben ist ein reines Denken in dem bestimmten Beziehungszusammenhang, aus dem alle Seinsweisen sich herleiten und begründen lassen; es ist die schöpferische Entfaltung der organisierten Vernunft in ihrem ganzen Umfange zwecks Gewinnung des Wirklichen in der Form des notwendigen Begriffs mit dem Ziel absoluter Erkenntnis. Es ist das Urbild, das Urvermögen, das jegliches Denken, Schauen, Wissen und Wollen als ein geregeltes und begründbares objektives Erkennen erst möglich macht. Es ist das gesetzgebende Vermögen des Selbst. Von diesem Vermögen läßt sich vor allem eins aussagen: es ist ein Denken, das auf den Beziehungen der Momente sich aufbaut und die Unvollkommenheit des Gegensätzlichen aufzuheben sich bestrebt. Als solches ist es ein synthetisches Vermögen, das je nach Betonung und Berücksichtigung einzelner Wesensmomente einen besonderen Weg zur Verwirklichung des Absoluten einschlägt. Die Darstellung der Entfaltung ist in der Abfolge der Betonungen eine in sich geregelte Folge sachlichen Denkens, mithin ebenfalls ein System von Entfaltungen durch Gesetze geregelt. In der Logik sind diese schöpferischen Denkhandlungen der Vernunft bekannt als Urteilsformen, und der Teil der Logik, der die durch Regeln

gebundene Entfaltung des Grundvermögens behandelt, wird als Urteilslehre bezeichnet. Jeder Seinsweise liegt als letzter Grund ein synthetisches Urteil zugrunde, und wir erinnern uns wohl, daß die Kantische Philosophie in ihrer kritisch-analytischen Methode vor allem darauf abzielt, diese Grundurteile als Prinzipien alles Seins ans Licht zu stellen.

Die Logik gibt somit in der Urteilslehre diejenigen Regeln an, die sich die Vernunft zwecks Entfaltung ihres Wesens aus Freiheit selbst gibt. Die Logik ist nicht selbst Erkenntnis- begründende Wissenschaft, sondern nur Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnislehre. Denn allein durch diese Selbstregelung ihrer Entfaltung wird das Wesen der Vernunft zu jenem für die wissenschaftliche Philosophie geeigneten Urgrunde aller Dinge.

Die Urteilsformen sind Gesetzlichkeiten, welche alle Entfaltungsmöglichkeiten in notwendiger Folge festlegen. Das Urteil ist die geregelte Beziehungsmöglichkeit in ihrer Anwendung.

Sehen wir uns dieses Urteil näher an, so ergibt die Anschauung der Wesensstruktur, daß Unterschiedliches und Gegensätzliches bezogen wird auf einen letzten einheitlichen Zweck, der als absolute Wirklichkeit bestimmt wurde. Dieses Beziehen verschiedener Momente auf ein drittes, nämlich auf wirkliches Sein, nennen wir die Prädikation oder das Urteil. Jedem Urteil liegt das Streben zugrunde, Unterschiedliches der Anschauung zu verwandeln in eine notwendige Denkform durch Teilnahme am wahren Sein. Jedes Urteil tendiert nach dem absoluten Ideal der Erkenntnis, ganz gleichgültig, auf welcher Stufe der Wesensentfaltung es die Synthesis vornimmt, welche Seinsweise aus ihm resultieren soll.

Hier wird es ganz deutlich, daß eine Logik, die den Sinn des Urteils klarstellen will, eine Metaphysik voraussetzen muß, denn alles Urteilen als ein Beziehen auf das absolut Wirkliche ist innerhalb des Wesens die schöpferische Bewegung und Selbstvollendung der Vernunft, die in einer notwendigen Folge sich vollziehen muß. Das Ergebnis dieses synthetischen Vollendungsstrebens sind die auf synthetische Urteile sich begründenden Seinsweisen und Wirklichkeiten, die auf dem Wege der Selbstüberwindung und Selbstbehauptung sich ergaben.

Wir können also jetzt auf Grund der Wesensgesetzlichkeit und Wesensstruktur sagen: das Urteil ist die Regel, nach welcher das synthetische Urvermögen das Unterschiedliche und Gegensätzliche durch Beziehung auf das Absolute zu überwinden sucht. Damit ist die Urform aller synthetischen Urteile gekennzeichnet.

Nehmen wir nun allerhand Urteile als Beispiele vor, so erhält jedes Urteil seinen lebendigen und metaphysischen Sinn. Das Zeitwort „sein“ trägt mehr in sich, als es in der Grammatik scheint. Es weist auf das dritte, den absoluten Zweck der Vollendung hin, nach welchem alle Erkenntnis streben muß. Nehmen wir das Existentialurteil: Der Baum ist, so wird hier ein Mannigfaltiges der Anschauung bezogen auf das wahre Sein. Es liegt in solchen geregelten Beziehungen auf den letzten wahren Gegenstand des Absoluten ein erster Schritt vor, um durch Urteilen einen wirklichen Gegenstand schöpferisch zu setzen. Über die besondere Art dieses gesetzten Seins ist durch dieses Urteil noch nichts ausgemacht.

Sage ich: der Baum ist schön, so wird das Mannigfache der besonderen Anschauung in Beziehung gesetzt zu einem besonderen Ich und diese Beziehung als teilnehmend am wahren Sein behauptet. Das allgemeine Existenzialurteil: der Baum ist, ist also zunächst ein unbestimmtes allgemeines Setzen. Wir wissen noch nicht, welches Sein, welche Wirklichkeitsstufe dem Mannigfaltigen der Anschauung hier zugesprochen werden soll; es wird nur allgemein eine Beziehung zum Absoluten behauptet.

Die Logik, die ausschließlich in Beziehung zur Naturwissenschaft und vielleicht auch nur zu einem Gegenstande dieser Wissenschaft steht, kann die Aufgabe der Logik nicht erschöpfen. Die Logik, die in umfassender Weise die Entfaltungsmöglichkeit und ihre Regeln angeben soll, kann sich nicht mit einer solchen Beschränkung begnügen, sie muß das Urvermögen, das Urteilen in seinem ganzen Umfang beobachten und alle Seinsweisen berücksichtigen, die aus dem synthetischen Vermögen sich herleiten lassen.

Die vollständige Urteilstafel müßte alle aus Freiheit ableitbaren Regeln enthalten, die das Urvermögen mit Bezug auf alle aus ihm ableitbaren Seinsweisen bindet. Es müßte darin das ästhetische Urteil vom ethischen und wissenschaftlichen geschieden sein, die alle als logische d. h. als geregelte Entfaltungsmöglichkeiten des synthetischen Urvermögens in Betracht kämen. Die Einteilung der Urteilstafel hätte also nach ganz anderen Gesichtspunkten zu erfolgen, als das seither geschah.

Im Existenzialurteil: der Baum ist, ist zunächst ganz allgemein eine Mannigfaltigkeit auf das Absolute bezogen. Es ist die Beziehbarkeit überhaupt als denkbar gesetzt. Sobald ich aber urteile: der Baum ist schön, oder: der Mensch ist gut, die Erde ist rund groß

oder klein, sind hier bestimmte entgegengesetzte Wesensmomente bezogen auf das Absolute. Durch die Beziehung zu verschiedenen Auffassungen und Ansichten des absolut Wirklichen in bestimmten Realideen (denn so stellt sich das Absolute von verschiedenen Standpunkten der Vernunft aus dar) erhält das Subjekt, dem ein Prädikat zugesprochen wird, auch ein bestimmtes, besonderes Sein, d. h. es nimmt teil an der ästhetischen, physischen oder ethischen Welt. Das Urteil in jeder Art folgt dem Vorbild des Urvermögens und seinen Regeln und geht der Entfaltung des Wesens zwecks Erreichung der absoluten Wirklichkeit auf allen Stufen des Seins nach.

Unabhängig von der Art des Seins hat die Logik die einzelnen Regeln der Entfaltung und Beziehungsmöglichkeiten darzustellen, die sich aus der Gesetzlichkeit des Wesens herleiten lassen und den Sätzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten entsprechen. Denn diese Wesensgesetze sind die Grundpfeiler, auf denen auch die Urteilslehre aufgebaut werden muß.

Das reine Denken entfaltet aus der Insichbezogenheit und Wesensstruktur ein mit sich identisches Sein, als die Unterlage jeglicher weiterer Prädikation. Es wird kategorisch ein Sein gesetzt; innerhalb dieses Seins ist eine weitere Beziehung möglich, welche Entgegengesetztes und Widerspruchsvolles verbindet. Das Urteilsvermögen verknüpft hier Seinsmomente zu einem Geschehen im Sein durch Beziehung verschiedener mit sich identischer Teile des Seins auf das Absolute, wodurch diese verbunden werden zu einer geregelten Beziehung und Abhängigkeit, die in jeder Seinsweise als eine besondere Form des hypothetischen Urteils bekannt ist. Schließlich kennt das synthetische Vermögen eine Entfaltung, die sich auf den dritten Satz des Wesens stützt, das Entgegengesetzte in sich organisiert: die Synthese des Entgegengesetzten und Widerspruchsvollen, entfaltet in dem ausschließenden Urteil. Diese drei Arten des Urteils, das kategorische, das hypothetische und das disjunktive Urteil finden wir in der Kantischen Urteilstafel als Relationsurteile wieder.

Alles Urteilen jedweder Wissenschaft muß sich auf diese Wesensentfaltung als auf ihre selbstgesetzten Regeln stützen, um w a h r zu sein. Aber nicht die abgeleiteten Regeln selbst sind die Grundlage für die Gegenstände der Einzelwissenschaften, sondern diese Regeln entspringen aus der Wesensentfaltung, sie binden das schöpferische Vermögen, aus dem Wirklichkeiten gewonnen werden. Die Logik hat also in der Lehre vom Selbst und vom Wesen ihr eigenes metaphysisches Prinzip.

11. Kapitel: Die Wesensformen

Die Entfaltung des Wesens läßt sich auch in dem Entfalteten anschauen. Das Entfaltete ist allgemeines Sein in gedachter Form. Diese Form des Wesens ist der Begriff in jedweder Wirklichkeit. Im Verhältnis zur lebendigen Entfaltung durch das Urteil ist der Begriff das Beziehbare in seiner Bezogenheit betrachtet. Das Urteil ist zur Form verdichtet, weshalb wir hier von Wesensform sprechen.

Jedem Begriff entspricht ein Urteil und jedem Urteil ein Begriff. Dadurch erhält diese Wesensform eine Bedeutung, die über die grammatische Erklärung eines Begriffs weit hinausgeht. Wenn die Sprache vom Baum und Himmel, oder von Arbeit und Ausdauer, von Schönheit und Anmut spricht, so braucht sie Begriffe, Bezeichnungen für vermeinte Gegenstände. Für das spekulative Denken werden diese Begriffe zu begründbaren Formen von Wirklichkeiten, die aus dem Urvermögen sich ableiten ließen. Die Ordnung und Regel dieser Wesensformen behandelt die allgemeine Logik in der Lehre vom Begriff.

Das System der Begriffe ließe sich einordnen zwischen einem höchsten Begriff, dessen Verwirklichung nur als ewiges Ziel gedacht werden kann — und einer Urform eines Ersten, als gegensätzlich Begriffenen. Erste Grundanschauung und absolutes Ideal wären Ausgang und Ende eines geordneten Systems der Wesensformen oder Begriffe. Die Regeln, die sich die Vernunft mit Bezug auf die zwischen diesen Polen systematisch zu ordnenden Wesensformen selbst aus Freiheit gibt, hätte die allgemeine Logik darzustellen.

Wenn man den Begriff als diejenige Form auffaßt, in der uns eine Wirklichkeit denknotwendig, d. h. wahrhaftig gegeben ist, so erweitert sich die Bedeutung des Begriffs über den speziell wissenschaftlichen Begriff hinaus. Denn diese Wesensform spielt nicht allein in der Wissenschaft von der Natur eine Rolle, sondern jede Seinsweise hat ihre besondere Form, d. h. sie wird auf mannigfache Weise durch das reine Denken bestimmt. Das Begriffene schlechthin geht uns hier an. Will man den Begriff als gesetzlich bestimmte Beziehungsform deuten, so besagt das nichts anderes, als daß ein Gegenstand durch Beziehung zum wahren absoluten Sein einer Seinsweise angehört und aus dem Urteil ableitbar ist. Die Begriffslehre betrifft ebenso die ethische, ästhetische wie wissenschaftliche Wirklichkeit.

Der Begriff Baum, den die Sprache gebraucht, und der fälschlich schon mit der vernünftigen Form identifiziert wird, besagt noch gar nicht, welcher Seinssphäre dieses Mannigfaltige der Anschauung eingestellt wird. Vielmehr besagt dieser Begriff zunächst nur, daß über-

haupt Sein zugesprochen wird, eine Beziehung zum absoluten Sein gesetzt wird. Aus dem Komplex möglicher Formen behält sich der Denkende die Entscheidung vor, ob er den schönen, den nützlichen oder den mißbaren Baum meint. Die Sprache folgt nur grob und zögernd dem grundlegenden Denken, das der Grammatik und dem Sprechen erst den eigentlichen Sinn gibt.

Der Begriff eines Dinges ist dann rein und eindeutig gefaßt, wenn in ihm dasjenige bestimmt ist, was in dem Begriffe als gegeben d. h. als wahr gedacht werden soll.

Die notwendige und gesetzlich bestimmte Folge solcher Bestimmungen durch Denkformen weist uns auf neue Regeln hin, die über die Anordnung der Begriffe Auskunft geben. Diese Regeln klären das Verhältnis der übergeordneten zu den untergeordneten Formen, d. h. sie bestimmen das Verhältnis des Gattungs- und Artbegriffs. Die systematische Anordnung der in notwendiger Folge gedachten Wesensformen ist durch den Pol oder Zweck mit dem Absoluten und Unbedingten verknüpft. Die Entfaltung der Wesensformen schreitet auf dieses letzte Ziel zu, welches vollendete Wirklichkeit bedeutet. Die Entfaltung der Wesensformen nimmt immer mehr Gegenständlichkeiten in sich auf, je weiter wir in der Folge des Bestimmten fortschreiten, d. h. der Begriff wird immer konkreter, der Inhalt immer reicher. Bestimme ich den Baum z. B. als besondere anschauliche Gegenständlichkeit oder allgemein als Naturwirklichkeit, mit der sich die Wissenschaft beschäftigt, so ist in jedem Falle der Begriff Baum in bestimmten Wirklichkeitszusammenhängen gedacht. Der allgemeine Gattungsbegriff Naturding betrifft einen Teil einer dem Unbedingten angenäherten Wirklichkeit, während der besondere einzelne, eben dieser Baum, auf einer besonderen Wirklichkeitsstufe liegt. Je mehr Stufen der Begriff in sich aufhebt, umso konkreter und realer ist er. Es ist also nicht wahr, daß der allgemeine Gattungsbegriff im Verhältnis zum Art- und Einzelbegriff ärmer an Inhalt wäre. Der inhaltsreichste Begriff wäre der absolute oder genauer der dem Absoluten am nächsten stehende, mithin der allgemeinste Begriff; der ärmste wäre dagegen der besondere anschauliche Baum in der ästhetischen Welt.

Die allgemeine Logik handelt somit nach der Wesensentfaltung von den entfalteten Formen in der Lehre vom Begriff. Sie gibt die Regeln an, die die Vernunft sich in bezug auf die Anordnung der Wesensformen selbst gibt, um das Gefüge der Begriffe zu regeln. Die Begriffslehre handelt von dem Begriff mit Bezug auf das all-

gemeine Sein ohne Berücksichtigung besonderer Seinsweisen, nur als Bestimmung aller Gegenständlichkeiten.

Achtet die Logik nicht so sehr auf die allgemeine Form, sondern auf die Unterschiedlichkeit der Formen und Begriffe, so wird die Begriffslehre zur Kategorienlehre. Kategorie wäre demnach der besondere Begriff, durch den besondere Seinsweisen als geregelt bestimmbar sind. Die Philosophie kann sich mit einer Kategorienlehre niemals erschöpfen. Wohl aber kann im System, im Zusammenhange der Logik eine solche Herausstellung gesetzlich bestimmter, besonderer Wesensformen von höchstem Interesse sein.

Wir müssen uns hier damit begnügen, der Kategorienlehre ihren Platz im Ganzen und in einer Logik anzuweisen, wie es sich für einen systematischen Grundriß geziemt.

Wer besonnen die Welt anschaut, hat ein Bewußtsein von der diese Welt in der besonderen Anschauung bestimmenden Form; er weiß, daß beispielsweise der Begriff Baum oder Mensch eine Fülle solcher Bestimmungen enthält. Diese Fülle gestattet es, je nach Belieben aus einem Begriffe andere Begriffe zu gewinnen und so die Erkenntnis zu detaillieren. Ich kann diese Bestimmung bald allgemein, bald im besonderen Falle anwenden und so viele Bestimmungen übertragen auf andere beziehbare Gegenstände. Dieses Eingehen auf die Fülle der enthaltenen Bestimmungen, dieses Verfolgen der miteinander verknüpften Begriffe, dieses Aufreihen der Urteile zwecks Ergänzung und Ausführung des Bewußten nennt man das Schließen. Die Schlußlehre gibt die Regeln an, nach der die Begriffe in Urteile aufgelöst werden, um zu mittelbaren Urteilen verwendet zu werden. Dieses eigenartige Vermögen des Verstandes, die Wesensformen zu beleben durch Auflösung und durch Verbindung mit den Schlußformen hat den Menschen zu allen Zeiten zur Oberflächlichkeit und Scholastik verführt.

Sobald man aber berücksichtigt, daß hier keinerlei Erweiterung der Erkenntnis vorliegt, sondern nur ein Ausbau des schon Bestimmten und Erkannten, so verliert die Handhabung der Schlußformen ihren angemaßten Wert. Die Schlußlehre gibt uns lediglich Regeln an die Hand, nach denen man in der Verknüpfung der Begriffe und Urteile sich üben und bewegen kann, um im praktischen Leben diese formale Kunst zur Verblüffung der Mitmenschen anzuwenden.

Daß die wissenschaftliche Arbeit solche Regeln oft mit Nutzen anwendet, ja ihrer Kenntnis notwendig bedarf, braucht nicht besonders betont zu werden; doch ist auch für die Wissenschaft die Einsicht in

die eingeschränkte Bedeutung solcher Regeln von allergrößter Wichtigkeit, wenn sie nicht durch Überschätzung der Syllogistik auf Irrwege geführt werden will.

Die allgemeine Logik hat nach dem Vorangegangenen im Ganzen eine eigentümliche Aufgabe erhalten, die vielleicht dem logischen Enthusiasten nicht würdig genug erscheint. Diese Einordnung in das Ganze kann aber ihre Bedeutung nur heben; ihre Auskunft über die selbstgesetzten Regeln der Vernunft ist eine wichtige Aufgabe im Zusammenhang des Systems, denn durch sie wird die Philosophie als Wissenschaft begründet. Der Unterschied, der sich im Gegensatz zur logizistischen Auffassung ergab, läßt sich wohl kurz so zusammenfassen: die Logik ist niemals letzte Grundlage, sondern die logischen Gesetze haben selbst ein metaphysisches Prinzip, aus dem sie abzuleiten sind. Das Leben der Vernunft gibt sich in seiner lebendigen Entfaltung, synthetisch urteilend, aus Freiheit Gesetze, aber niemals wird das Leben selbst durch logische Gesetze bestimmt. Die Einsicht logischer Prinzipien begründet noch keinerlei Erkenntnis.

Wie sich die Erkenntnis jetzt am Schluß unserer Untersuchung allein begründen läßt, das soll in dem folgenden Schlußteil noch kurz ausgeführt werden, um die Antwort auf die Frage nach der Beziehung von Wahrheit und Wirklichkeiten zusammenfassend zu geben.

Dritter Abschnitt: Die Erkenntnislehre

12. Kapitel: Das Problem der Erkenntnis

Auf zweierlei Weise pflegt man sich gewöhnlich mit Erkenntnistheorie zu beschäftigen und die Anfänger in dieses Problem einzuführen. Entweder man gibt einen Überblick über die mannigfachen Einstellungen der Erkenntnis, wie Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus, Pragmatismus, Logizismus, Positivismus, Realismus, Empiriokritizismus und wie sie alle heißen. Der Erfolg solcher Darstellungen und Erklärungen unterschiedlicher Beziehungen des Gedankens zur Welt wird in der Regel grenzenlose Verwirrung beim Leser und Hörer sein, die auch nicht behoben wird, wenn man zum Schluß solcher umfassenden Darstellung die eine oder die andere Beziehung als die „einzig wahre" bezeichnet, etwa den Kritizismus als einziges Heilmittel anpreist. Man braucht nur einen Blick in das Literaturverzeichnis solcher Einführungen in die Erkenntnislehre zu werfen, um zu sehen, wie es hier mehr auf Kenntnisse, als auf Erkenntnis ankommt.

Eine andere Möglichkeit ist die, von allen besonderen Einstellungen des Erkennenden abzusehen und von vornherein auf einen allgemein gültigen Begriff der Erkenntnis auszugehen. Solcher Vorsatz scheitert nun in der Regel daran, daß man den Versuch macht, über solchen Begriff der Erkenntnis sich den Kopf zu zerbrechen, noch ehe das Wesen der Vernunft eingesehen und besessen wird, daß man das Erkenntnisproblem anpackt, noch ehe die eigentliche philosophische Arbeit, der Bau des Systems begann und erfolgreiches Erkenntnisstreben vorliegt. In Ermangelung solchen Systems wird in vielen Fällen dort Anschluß in der Arbeit gesucht, wo ein Erfolg am leichtesten zu erringen scheint, in dem Kampf des kritischen Idealismus mit dem naiven Realismus; man stößt in die Schulposaune und wirft mit immer erneutem Triumphgeschrei das arme naive Bewußtsein des Menschen zu Boden, wie ein berufsmäßiger Ringer den Dilettanten aus dem Zuschauerraum ohne Mühe zu Boden wirft. Solch billiger Triumph verhüllt aber nicht die Tatsache, daß solche

Ablehnung und Überwindung des Realismus und solche beständige Neuentdeckung eines oberflächlichen und leeren Idealismus noch gar keinen Begriff der Erkenntnis anzubieten hat.

Der lebendige Begriff der Erkenntnis würde es gar nicht notwendig machen, andere Einstellungen zu verachten; er muß alle Erkenntnis und alles Erkenntnisstreben begreiflich machen, ob sie nun psychologisch, pragmatisch, transzendental oder metaphysisch verfährt; er müßte in sich alle besonderen Einstellungen des Gedankens aufheben, nicht zum wenigsten auch die einseitig kritische Ansicht, die da meint, mit der Herausstellung des transzendentalen Apriori das Erkenntnisproblem erschöpft zu haben.

Wenigstens sind wir jetzt, nachdem die Logik in den Zusammenhang des Systems hineingestellt ist, nicht mehr in der Lage, die Bedeutung der logischen Gesetze, die Urteilsnotwendigkeiten und Kategorien zu überschätzen und in logischen Prinzipien den letzten Erkenntnisgrund zu sehen. Der Begriff der Erkenntnis, den ja alle Philosophie letzten Endes zu erlangen strebt, müßte uns alles Erkennen überhaupt begreifen lehren und alle mannigfachen Denkweisen, die aus Anlage und Beschränkung, aus der besonderen Absicht und den verschiedenen Anlässen des Fragens sich erklären lassen, organisieren und in sich aufheben.

Das Suchen nach diesem Begriff der Erkenntnis verweist uns an das System der Vernunft im Grundriß zurück, denn die Lösung des Erkenntnisproblems kann nur durch Überschau des ganzen Systems, mithin am Schluß philosophischer Arbeit gestellt werden.

Der Begriff der Erkenntnis ist nicht Aufgabe einer Propädeutik der Philosophie, einer Einführung, sondern seine Behandlung ist erst nach Vollendung des Systems möglich.

Es handelt sich zunächst darum, das Problem der Erkenntnis, die Frage nach diesem Begriff der Erkenntnis richtig zu stellen, das Erkenntnisstreben des vernünftigen Geistes, das ein Streben nach Wirklichkeiten in der Wesensform des Begriffs war, unter dem Gesichtspunkt der allgemein begründeten Gegenständlichkeit zu betrachten.

Wenn ich mir die Aufgabe stelle, die Erkenntnis als Erkennen eines Gegenstandes der Erfahrung etwa so zu behandeln, daß ich das Zustandekommen solcher Erkenntnis eines Gegenstandes beschreibe, indem ich die Vorgänge in der Seele, die Assoziation der Vorstellungen und ihre Gesetzlichkeit beobachte, so ist es klar, daß ich keinen Begriff der Erkenntnis am Ende anzubieten habe, eben weil ich nur die Genesis im Auge hatte.

Wenn ich aber von dem Begriff eines Gegenstandes, wie ihn eine besondere Wissenschaft anbietet, ausgehe und diesen Begriff in seiner logischen Struktur zerlege und die logischen Voraussetzungen als Begriff der Erkenntnis auslege, etwa in der Behandlung der Geschichte oder Natur, in der Form der ihr zugehörigen Wissenschaft, so ist das, was ich als Ergebnis meiner Analyse anzubieten habe, kein Begriff der Erkenntnis schlechthin, sondern ich gebe Prinzipien und zwar logische Gesetzlichkeiten eines besonderen Gegenstandes. Die Wirklichkeit wird in der Form genommen, die die Erkenntnisfunktionen der theoretischen Vernunft, das Wissen von ihr schon geschaffen hat, und mit Bezug auf dieses begriffene Sein läßt sich das „Wie" der Erkenntnis durch Aufdecken der die Erkenntnis bestimmenden Regeln analytisch gewinnen. In den Regeln also, welche den wissenschaftlichen Begriff in seiner Festigkeit und Notwendigkeit nur erklären, wird hier ein letzter konstituierender Grund angenommen. Und darin liegt der Irrtum!

An sich ist es sehr wohl denkbar, daß man die Frage nach solcher Erklärung und Aufhellung der Methode einer Wissenschaft, daß man diese Frage nach den logischen Prinzipien stellt, — warum auch nicht? Wir haben es selbst in der Logik getan. Man kann selbstverständlich nach logischen Voraussetzungen forschen und das „Wie" der Erkenntnis zu klären versuchen; aber damit ist noch lange nicht beantwortet, was der Begriff der Erkenntnis, oder was dasselbe ist, was wahres Sein ist, und ob wir überhaupt wahres Sein besitzen.

Aus solchen Voraussetzungen, die ich in jedem Falle in logischen Untersuchungen gewinne, kann ich nicht jedweden Gegenstand ableiten; dazu muß aber eine Erkenntnislehre führen, daß sie den Begriff der Gegenständlichkeit überhaupt, d. h. die Ableitung aller Wirklichkeiten im System möglich macht.

Sowohl die genetische, wie die kritisch-transzendentale Methode führt am Ende zu einen Dogmatismus und Positivismus. Im ersteren Falle gehe ich von dem Glauben an die gegebene erfahrbare Wirklichkeit aus, deren Abbild und Vorstellungsgebilde ich in seiner Genesis betrachte, das andere Mal gehe ich auf das positive System von Gesetzlichkeiten zurück, die mir allerdings die Gegenständlichkeit erklären, weil die Vernunft sich durch solche Gesetze und Formen selbst bindet, aber diese starren Formen der Gesetze sind nicht der konstitutive Grund der einzelnen Gegenständlichkeiten, welche die Wissenschaften behandeln — darauf kommt es aber hier an. Die logischen Gesetze sind, wenn man so will, ein Geltungsgrund, aber ihre Geltung ist

selbst erst zu begründen, denn es gibt eine die logischen Normen umfassende Sphäre — eben die Vernunft.

In beiden Fällen glaube ich fälschlich an eine letzte Gegebenheit: das eine Mal verlege ich sie in die Erfahrung, das andere Mal in ein logisches Geltungsreich. In beiden aber wird die Vernunft nicht gefunden.

Hebt man diesen Dogmatismus durch Aufzeigen einer letzten umfassenderen Sphäre des Wesens auf, so ist man gezwungen, der Entfaltung dieses schöpferischen Wesens in der ganzen Abfolge der Urteile zu folgen. Unter voller Anerkennung logischer Gesetzlichkeiten und Regeln, aber zugleich mit richtiger Einschätzung ihrer begründenden Bedeutung wird man aus dem synthetischen Vermögen auf mannigfache Weise schöpferisch urteilend die einzelnen Seinsweisen und Gegenstände in ihrer Vollständigkeit nachschaffen und nachdenken müssen, und die Frage mit Bezug auf diese vollständige und geordnete Folge von abgeleiteten Wirklichkeiten lautet jetzt nicht mehr: Wie ist Erkenntnis möglich, sondern: Kommt die schöpferische Entfaltung in der Folge der Wirklichkeiten zu ihrem letzten Ziel, dem absoluten Sein, dem sie durch die aus Freiheit gesetzten Regeln gebunden sich anzunähern sucht, gibt es eine Erkenntnis des absoluten Seins, des einen und letzten in der Vollendung? Es wird also die Frage wieder aufgenommen werden müssen, die der kritische, einseitig logische Denker mit Rücksicht auf den oberflächlichen Skeptiker ablehnte, die Frage, die als längst überwunden verpönt ist: Ob Erkenntnis überhaupt möglich sei.

Damit erhält die erkenntnistheoretische Frage eine Bedeutung, die der Transzendentallogiker ausdrücklich ablehnt. Die so lange mit Hartnäckigkeit bekämpfte Metaphysik drängt sich gerade in diejenige Problemstellung ein, die so stolz auf ihren Ruhm ist, die Metaphysik — d. h. die ontologische Metaphysik der Aufklärung — überwunden zu haben. Die Errungenschaft der kritischen Philosophie, wenigstens soweit sie der Neukantianismus verkündet, wird hier anerkannt, aber in seiner Ausschließlichkeit und Selbstüberhebung abgelehnt. Sie wird nur aufgehoben: jener verdiente Ausbau einer transzendentalen Geltungssphäre, die Lotze zum Programm machte, behält seinen Wert; nur wird hier, wie ich glaube mit Recht, behauptet, daß diese transzendentallogische Sphäre kein konstitutives Prinzip, aus dem alle Gegenstände in geordneter Folge d. h. als System sich gewinnen lassen, anzubieten hat, sondern, was uns geboten wird, ist nur ein regulatives Prinzip.

Die Frage nach dem Begriff der Erkenntnis hat aber den konstitutiven Grund in seiner Tatfolge zu überschauen und zu erforschen, ob in der Entfaltung des synthetischen Vermögens, im System der Vernunft, d. h. ob und wie weit in der Entwicklung von Wirklichkeiten wahres absolutes Sein erreicht wird.

Diese so gefaßte Frage macht keine dogmatische Voraussetzung, sie löst alles Erlebbare durch den Zweifel auf, sie ist mißtrauisch gegenüber den übertriebenen Ansprüchen der logischen Gesetzlichkeiten; sie ist keine Rechtsfrage mehr, sondern eine quaestio facti oder besser faciendi. Wir haben die begründbaren Wirklichkeiten in eine Beziehung zum wahren Sein, das wir suchen, zu setzen und nach der Bedeutung der Gegenständlichkeit überhaupt zu forschen. Nicht die Festigkeit und Notwendigkeit einzelner Begriffe vom Sein steht mehr in Frage, sondern die ganze Wesensentfaltung des synthetischen Vermögens, das einen letzten absoluten Zweck hat.

So anmaßend vielleicht diese Art des Fragens scheint, ihre Beantwortung wird uns zur Bescheidung führen und die philosophische Erkenntnis sich als eine docta ignorantia enthüllen, als ein ewiges Fragen nach wahrem absoluten Sein.

13. Kapitel: Wahrheit und Wirklichkeiten

Das philosophische Nachdenken zielt auf Wahrheit ab. Der Weg, den das Denken zu diesem Ziel zurücklegt, ist die Methode der Philosophie. Dieser Weg ist geregelt, und er ist unendlich, denn das Ziel, das absolute Sein, liegt für das an die Gegensätzlichkeit gebundene Denken im Unendlichen. Das fortschreitende, umfassende vernünftige Denken ist ein Erkennenwollen. Überschaut man die Ergebnisse solches auf Wahrheit gerichteten, methodischen, unendlichen Erkenntniswillens, so zeugt von der geregelten Folge der Denkhandlungen in der Entfaltung unseres Wesens der geordnete, systematische Bau von Wirklichkeiten. Das unphilosophische, d. h. unbesonnene Bewußtsein, der schlafende Mensch erlebt diese Seinsweisen als e i n e Wirklichkeit, und ihm wird der Gedanke befremdlich erscheinen, daß es notwendig mannigfache und besonders bestimmbare Wirklichkeiten gibt.

Die Spekulation klärt diese eine Wirklichkeit als ein Gefüge des Seins auf. Was als wirklich erlebt wurde, wird dem wachen, selbstbewußten Menschen w a h r, aber der Charakter dieser Wahrheit haftet nicht einer Sphäre an, sondern Wahrheit ist nur in der Abfolge der

aus dem Erkenntnisstreben resultierenden Wirklichkeiten, mithin im Ganzen, im System des als wahr in umfassendem Sinne Gedachten.

Die Wahrheit der ästhetischen Welt, des Grundseins, wird schon im Leben unterschieden von der allgemeinen Wahrheit einer wissenschaftlichen Welt. Im Verhältnis zu dieser letzten Wahrheit, zu dieser letzten Wirklichkeit der Wissenschaft erscheint das, was die Phantasie schuf, unwirklich; und doch billigt man, noch ohne sich über den Grund Rechenschaft geben zu können, eine Wahrheit im Erleben auch der Kunst zu.

Die Ableitung des ästhetischen Seins hat diese Wirklichkeit neben anderen als wirklich und somit als wahr erwiesen. Wie läßt sich aber nun für alle Wirklichkeiten in ihrer Totalität der Begriff der Wahrheit bestimmen? Die historische Welt soll ja auch wahr sein, mit der Phantasie ist in ihr aber nichts auszurichten. Die Erkenntnis ist in ihr auf einer anderen Stufe, sie hat die ästhetische intensiv-unendliche Welt aufgehoben, setzt somit die ästhetische Wahrheit voraus. Das Erkenntnisstreben, das ein Wissen von der wahren Welt als System der Wirklichkeiten und Gegenstände schaffen will, baut auf das Grundsein auf, verwandelt es in ein allgemeines Sein, es versöhnt die entstehenden Widersprüche von Freiheit und Gesetz und schreitet in Richtung auf das Absolute fort, indem es eine letzte Wirklichkeit der freien Vollendung setzt.

Durch die systematische Abstufung des Erkennens, durch sein methodisches Fortschreiten im Urteilen sind die als Folge der Denkhandlungen sich ergebenden Wirklichkeiten, die gebauten Stufen zum Sein nur r e l a t i v wahr. Ihre Wahrheit ist also eine Beziehung zum Absoluten, oder konkreter gesprochen, eine Teilnahme am wahren Sein der Vollendung. Die Logik gibt in der Lehre vom synthetischen Urteil über diese gesetzmäßige Beziehung jeder Seinsstufe zum absoluten Sein allgemeine Auskunft. Das Urteilen aber als das unter dem logischen Gesetz stehende schöpferische Erkennen ist mehr als dieses Gesetz. Es ist das konstitutive Prinzip, aus welchem die Wirklichkeiten einander folgen. Wir treten methodisch nachdenkend in das Urbild der vernünftigen schöpferischen Gedanken des Wesens ein, durch den eine am Absoluten teilhabende Folge von Wirklichkeiten notwendig geschaffen wird. Diese Notwendigkeit ließ sich besonders erklären, aber, diese erklärende Begründung stellte sich aus dem System schöpferischer Gedanken heraus. Die logische Begründung setzt die schöpferische Wesensschau und Wesensentfaltung voraus.

Die logische Wahrheit hat deshalb einen ganz besonderen Charakter; diese Wahrheit unterscheidet sich von der Wahrheit, die den Wirklich-

keiten und Seinsweisen durch ihre Beziehung zum Absoluten zukommt. Es ist deshalb sehr wichtig, den logischen Prinzipien, den Regeln der Vernunft eine besondere Sphäre zuzuweisen. Ihre Beziehung zu der Wahrheit der Wirklichkeiten ist eine nur geltende, nur regulative. Die logische Wahrheit oder wenn wir wollen die logische Richtigkeit ist der Wahrheit der Wirklichkeiten untergeordnet, oder wie Fichte sagt, die Logik ist das Vehikel der Wahrheit.

Wahrheit ist nur im Ganzen. Zum Überdruß kann man diesen Gedanken hören, ohne daß diesem Vorsatz die bauende Tat folgt. Aus logischen Prinzipien läßt sich keine Welt ableiten, sondern nur Denknotwendigkeiten erklären und begründen.

Wo immer im Universum ein Subjekt zum Selbstbewußtsein gelangt und sich von der Welt unterscheidet, kann schlechterdings nichts anderes wirklich sein, als das, was die Vernunft zwecks Überwindung dieses Gegensatzes von Ich und Welt schöpferisch denkt. Alle Erkenntnis, gleichviel auf welchem Sterne sie anhebt, ist an dieses konkrete Schema gebunden. Der aus Freiheit eingenommene Standpunkt der Reflektion und Selbstbesinnung gibt wahre Welten zu erkennen, indem von ihm aus auf Grund mannigfacher Beziehungen zur absoluten Einheit eine Folge und Reihe von Wirklichkeiten gedacht wird, die durch ihre Ordnung und in ihrer systematischen Vollständigkeit w a h r sind. Diese Wirklichkeiten sind nur in der Form des Wesens: ein vernünftiger Inbegriff.

Die Welt als System von Wirklichkeiten ist eingekleidet in das Gewand der Wahrheit, aber was wir erblicken, ist nur der Saum des Kleides.

Eine solche relative, d. h. auf das absolute Sein bezogene Erkenntnis von Wirklichkeiten, oder besser eine solche Diesseitigkeit erkannter Gegenstände hebt nicht wissenschaftliche Erkenntnis, die Philosophie als Wissenschaft überhaupt auf — sie betont nur dasjenige Moment, das aller Vernunfterkenntnis eigen sein muß, das ist das Moment der beziehbaren geordneten Folge der Seinsweisen und das Moment der methodisch fortschreitenden lebendigen Entwicklung des Erkennens. Erkenntnis ist nur in der Bewegung, in der schöpferischen Tat des Erkennens, in dem sich entfaltenden System der Wesensbegriffe, somit in dem ganzen Umfang der Wirklichkeiten begriffen. Die philosophische Frage, die in diese Entwicklung eintritt, setzt nun das absolute Sein, zu dem eine Beziehung im Urteilen nötig ist, nicht als ein formal logisches Prinzip voraus, sondern dieses Absolute ist das reale Ziel aller der Konkretion zustrebenden Wesensbegriffe. Es

ist die absolute Wahrheit, in der alle Seinsweisen und alle besonderen Begriffe aufgehoben sind, und dieses Absolute ist nicht mehr diesseitig, nicht mehr relativ wahr und wirklich, sondern schlechthin wahr als absolutes Sein: es ist transzendent.

Alle diesseitige Wahrheit, alle beziehbaren Wirklichkeitsstufen sind im Absoluten aufgehoben. Unsere Welt hat in ihm ein Ende. Unsere Wahrheit ist also irdisch, wenn man so will; denn wir sind an den Gegensatz gebunden. Die Vernunft, als Grundschema des reflektierenden Wesens, ist der Vollendung wollend zugewendet, sie ist ihr Abbild, sie ist Sohn der Gottheit. Für uns vernünftige Wesen gibt es nur einen ewig werdenden, Wirklichkeiten entwickelnden Gott, der ewig durch uns sich selbst sucht und nach seiner Vollendung frägt.

Die Wahrheit ist die Einheit, welche Wirklichkeiten für das sich seiner selbst bewußt werdende Subjekt notwendig haben müssen. Das Sinngefüge der Vernunft ist kein abstraktes Schema, kein rationales Gebilde der Gedanken, sondern eine schöpferische, alle Wirklichkeiten konstituierende Tat des umfassenden Denkens, das als System entwickelt Gegenständlichkeiten als Stufen zum Absoluten konstituiert.

Wir empfangen aus diesem System Antworten auf alle unsere Fragen, und diese Antworten als systematische Vernunftbegriffe sind Wirklichkeiten in ihrer Wesensform als Produkt der Wesensentfaltung. Die Vernunft als Weltbaumeister ist deshalb kein mystisches Wesen, keine geheimnisvolle höhere Macht, keine transzendente Gottheit, sondern sie ist eine durch unser Selbstbewußtsein begründete Beziehung zum transzendenten Absoluten, oder anders ausgedrückt: die Vernunft kennzeichnet unseren Abstand von der Gottheit, von deren absoluter Einheit wir ausgeschlossen sind, weshalb wir uns in der Erkenntnis mit dem Abbild des Einen in der Folge diesseitiger Wirklichkeiten begnügen müssen.

Die Reinheit und Klarheit dieses Grundschemas der Vernunft ist in der neueren Philosophie gefährdet worden durch den Irrationalismus. Es mag daher gut sein, auch solche Gefährdung als ungefährlich zu erweisen. Was soll denn in diesem Sinngefüge der Vernunft das „übersehene" und mißachtete „irrationale" Moment sein?

Setzt man anstatt des Wortes irrational den Ausdruck alogisch, so ließen sich Momente aufzeigen, die dem logischen Begriff sich allerdings entziehen, die also genauer gesprochen als metalogisch die Grenzen des logischen Begriffes überschreiten. Der Nus selbst, die Vernunft, ist metalogisch. Das Absolute als Ziel der Erkenntnis ist ebenfalls metalogisch, aber deshalb, soweit es in das Sinngefüge der Vernunft

aufgenommen ist, doch nicht irrational, in dem Sinne, als der Vernunft widerstreitend. Sobald man sich zur Reflektion entschließt und von der cogitatio, dem schöpferischen vernünftigen Gedanken die Welt zurückverlangt zwecks geklärter Weltanschauung, so begibt man sich in das Reich der Vernunft, und selbst das Erleben, das während des Erkenntnisstrebens, im Laufe der Wesensentfaltung an diese Vernunft weitere Fragen richtet, ist nicht irrational mehr, sondern es ist schon ein selbstbewußtes Leben durch den ersten spekulativen Denkschritt geworden; es ist aber widerspruchsvoll und gegensätzlich, und dieser Widerspruch des selbstbewußt Lebenden zwingt zu weiteren Fragen zwecks Überwindung der Widersprüche. Ist dieser Widerspruch in der systematischen Folge immer erneut aufgehoben, so erhält das Leben eine dieser Aufhebung entsprechende neue Wesensform; aber man kann nicht die eine Stufe des Selbstbewußtseins in ihrer Beziehung zur nächsten als irrational bezeichnen.

Der Irrationalismus kennzeichnet nur einen berechtigten Widerstand gegen die übertriebenen Ansprüche des logischen Verstandes; er besagt nur, daß die theoretische Vernunft nicht die Welt als Ganzes aufzulösen und zu klären vermag. Das kann man ohne weiteres zugeben. Aber die theoretische Vernunft ist nur eine Funktion der systematischen Erkenntnis, und alles, was uns bewußt sein kann, ist nur eine Folge ihres synthetischen Vermögens. Etwas Irrationales neben und außer ihr, ein der Vernunft widerstreitendes selbständiges unvernünftiges Element, das dem Systematiker gefährlich werden könnte, gibt es nicht, ist für das Vernunftwesen nicht denkbar. Wo also in die Philosophie eine solche höhere irrationale Macht sich einschleicht, da ist solcher Gedanke in der Vernunft jedenfalls nicht begründet. Der Philosoph muß sich das Gruseln abgewöhnt haben. Seine Haltung ist absolute Männlichkeit, die jeder Hingebung abhold ist. Er muß das Irrationale auf Grund seines ausschließenden Selbstbewußtseins, zu dem er sich aus innerem Beruf, aus innerer Notwendigkeit, seinem Wesen entsprechend entschloß, überwunden haben. Der Dichter kann vom Ewig-Weiblichen sprechen, der Philosoph kennt dieses Ewig-Weibliche nicht.

Wohl steigt die Frage immer wieder aus dem widerspruchsvollen Leben auf, um aus der Hand des vernünftigen Gedankens Antwort zu erhalten, aber diese Dialektik ist niemals irrational, da das fragende Leben nur soweit zur Frage, d. h. zum Widerspruch kommt, als es auf einer früheren Stufe des Selbstbewußtseins in Beziehung zum Absoluten unvollkommen und diesseitig begriffen wurde.

Will man das absolute Moment im Sinngefüge der Vernunft als das Irrationale bezeichnen, so steht man sich selbst im Lichte und unterbricht voreilig das ganze Erkenntnisstreben. Soweit das Absolute als im Sinn und Ziel der Frage in das System aufgenommen wird, ist es nicht der Vernunft widerstreitend, sondern es ist die Bedingung, ohne welche der Geist leblos wird. Es ist der Sinn der philosophischen Frage überhaupt. Dieser Sinn kann nicht irrational sein, denn er ist von dem vernünftigen schöpferischen Gedanken selbst zum Ziel gesetzt.

Es bliebe nur das gegensätzliche Objekt, das, was nicht Subjekt ist, dem man diesen mystischen Titel des Irrationalen beilegen könnte. Erliegt man dieser letzten Versuchung, so kehrt man aus der Spekulation und Reflektion zum unklaren romantischen Leben zurück, und hierfür gibt es nur eine Entschuldigung: es geschieht aus Schwäche. Die Verzweiflung, zu der man zurückkehrt, wird solchen Irrationalisten unwiderruflich in den Abgrund des Nichts hinabziehen. Wollen wir uns dazu entschließen, wollen wir uns schwach bekennen, so wäre der ganze mühsame Weg der bauenden Philosophie vergeblich gewesen, wir müßten reuig unsere Selbsterhebung widerrufen und an der Selbstbehauptung d. h. an der Wahrheit verzweifeln.

Wahrheit ist nur für den nach absoluter Erkenntnis Strebenden in fortschreitender Frage zugänglich. Sie ist erreichbar nur, insofern wir tätig die Beziehung zum wahren Sein aufrecht erhalten in schöpferischer vernünftiger Tat.

Die Philosophie enthüllt uns in ihrem System eine letzte und umfassende Wirklichkeit, in der alle Seinsweisen in der Form ihres Begriffs eingestellt sind, und diese Welt der Wirklichkeiten ist einmal das uns zugängliche wahre Sein, ein anderes Mal das sich entfaltende Wesen oder der Geist. Damit haben wir uns nicht in ein überwirkliches Reich erhoben, sondern wir stehen fest und gesichert auf dem Boden einer diesseitigen, als wirklich begründbaren, totalen Welt durch unsere Arbeit, durch Teilnahme an der tätigen Entfaltung unseres Wesens. Und diesem Nachdenken und Nachtun des schöpferischen Gedankens verdanken wir eine Weltanschauung. Diese Welt ist die Einheit der Wirklichkeiten in der Form der Vernunft, d. h. diese Welt ist in unserem Geiste. Der Geist in seiner Entfaltung mit allen Ergebnissen seines Tuns ist die im Selbstbewußtsein begriffene Welt und nichts anderes.

Was wir durch Spekulation gewinnen, ist das mannigfache, wesentliche Sein der Welt. Wir brauchen also den Weltanschauungsblick nicht fortzuwenden in ein Bereich des Überwirklichen, wir brauchen

der erfahrbaren Welt nicht den Rücken zu kehren, wir schauen, unserer Welt zugewendet, wach und bewußt das Wirkliche in seiner Ordnung und in seiner Beziehung zum Absoluten. Wir besitzen jetzt auf Grund der Besonnenheit eine Welt von Wirklichkeiten in ihrem konkreten Begriff — als unsere Welt. Nach dieser unserer Welt ging ja allein das Fragen aus. Nur der zusammenschauende Blick vermag tätig diese Welt im Ich zu bauen.

Will man den Idealisten noch länger einen optimistischen Phantasten schelten, wenn er diese Welt als beste und vernünftige Welt preist? Will man noch länger den Idealismus verdächtigen, daß er weltfremd in überwirkliche Sphären, ins Wolkenkuckucksheim schweift? Die Ideen, denen der Idealist sich tätig verknüpft, sind nichts anderes als selbstgesetzte Zielpunkte der Wesensentfaltung, durch welche sie die absolute Wirklichkeit auf verschiedenem Wege zu erreichen sucht. Ideen sind selbst wirklich und real. Wir haben nicht nötig, dieses Reich der Ideen jetzt am Schluß künstlich mit unserer Welt zu verknüpfen; Ideen sind Wegweiser der nach Realisierung strebenden dreifachen Erkenntnis, sie sind als Schönheit, Wahrheit und Vollendung Marksteine auf dem Wege zum absoluten Sein.

Dieses Absolute als Ideal gefaßt, organisiert die Ideen zur systematischen Einheit; es ist das Ziel alles Erkenntnisstrebens, das der Mensch in Ehrfurcht Gott nennt. Die Erkenntnis wird somit zu einem göttlichen Eifer, sie ist, um mit Hegel zu sprechen, ein Gottsuchen. Der Ehrfurcht verbunden ist die Bescheidung, die aus der Einsicht in das begrenzte, in sich gegensätzliche Vermögen der Vernunft folgt. Im Vergleich zu diesem absoluten realen Ziel der Erkenntnis müssen wir ewig bekennen, daß wir nichts Letztes wissen können, weil im Ideal die in sich gegensätzliche Vernunft aufgehoben ist. Im Absoluten verstummt die Frage. Der Erkennende frägt nur, um zur Ruhe zu kommen. Die Besonnenheit ist die dem Menschen einzig erreichbare Beruhigung und Würde, die in der tätigen schöpferischen Beziehung zum Absoluten, in der Erkenntnisarbeit ihren Grund hat. Nur diese Besonnenheit kann unruhigen Menschen Ruhe geben, eine Ruhe der tätigen Erkenntnis, auf Grund deren wir erfahren, was Wahrheit in Wirklichkeit ist und inwiefern unsere Wirklichkeiten wahr sind. Dem Menschen erreichbar ist die Wahrhaftigkeit. Diese allein gibt uns wahres beständiges Sein, das sich dem Flusse der Erscheinung entzieht, uns vor Verzweiflung bewahrt und eine Selbstbehauptung trotz aller Gefahren und Abgründe möglich macht.

Schluß des Ganzen: Die Philosophie als Lebensform

Nachdem wir spekulativ das Sinngefüge der Vernunft entwickelt und das System in sich gefestigt haben, so daß es als Gegenstand einer umfassenden und eigentümlichen Wissenschaft, der Philosophie, gelten kann, kehren wir zum Ausgangspunkt des Fragens, in das Erleben zurück, um uns darüber Rechenschaft zu geben, was wir denn eigentlich nach den mannigfachen Bemühungen und Selbstbehauptungen gewonnen haben. Wie ein Mann nach langer mühsamer Wanderung an den Ort früher Kindheit zurückkehrt und seine Anschauung von der Welt einst und jetzt vergleicht, so prüfen wir, wie sich uns der Anblick der Welt verändert hat, was aus uns selbst geworden ist. Wir fragen rückblickend, ob die Ansprüche, die wir beim Aufbruch stellten, durch unsere Mühen und unsere Arbeit erfüllt sind, ob wir freies, selbständiges, beharrendes Sein für den Menschen gewannen, oder ob „Verzweiflung" unser Los bleibt.

Alle Menschen, denen die spekulative Einstellung „unnatürlich" erscheint, denen das urgründige Nachdenken widersteht, die werden behaupten, daß die Philosophie mit ihrer Reflektion und Spekulation sich dem Leben und der Welt entfremdet, eine vielleicht tiefsinnige, aber nutzlose und unpraktische Wissenschaft betrieben hat. Je unabhängiger von der Gegebenheit der Tatsachen ein System sein will, desto mehr pflegt es verdächtigt zu werden, doch in versteckter Abhängigkeit von der Erfahrung zu stehen. Die Ableitung der Gegenstände aus einem reinen Vernunftgrunde erscheint vielen als eine seltsame Gehirnathletenkunst, die nur so lange Verwunderung errege, als man ihre Täuschungen nicht einsehen könne. Jede Einzelwissenschaft, mag sie die Geschichte des Alphabets oder die Sinneswerkzeuge der Spinnen behandeln, wird für nützlicher gehalten als die systematische Wissenschaft der Philosophie, die sich rühmt, Urtatsachen aufzudecken, die sich der Geschichte unseres Planeten entziehen. Diese Urtatsachen des Geistes stellten sich heraus als die notwendigen Voraussetzungen aller

Wissenschaften und alles Erlebens überhaupt. Es werden nicht neue Gegenstände aus Urgründen hervorgezaubert; das Leben, das sich durch die spekulative Betrachtung ergab, ist nicht ein von dem wirklichen verschiedenes Leben. Was vernichtet wurde durch die Reflektion, ist nur die Unklarheit des Weltbildes, das Chaos menschlicher Bemühungen im Leben, die Unordnung der Zwecke, die Sinnlosigkeit irdischer Aufgaben. Was gewonnen wird, ist Klarheit, Form, Ordnung, Sinn der Welt; das Leben ist in seinen mannigfaltigen Ansprüchen und Beziehungen durchsichtig geworden. Wir wissen jetzt, an welchem Orte jede Frage des Lebens sich in das Ganze einstellt, wir erkennen die Zusammenhänge und Beziehungen aller einzelnen Gegenstände. Das Leben, das wir jetzt nach solchen Einsichten und Erkenntnissen einrichten können, erhält durch das System der Vernunft eine Organisation; als vernünftiges Leben ist es wesentlich nur in dieser erhaltenen Ordnung. Diese Lebensform gaben wir uns selbst unserem Wesen gemäß aus Freiheit. Wer uns die Ausnutzung unserer vernünftigen Freiheit vorwerfen will, selbst auf sie verzichtet und sie anderen rauben möchte, der mag das auf seine Verantwortung hin tun.

Aus zweifelnden und verzweifelnden sind wir zu selbständigen und freien Menschen geworden, die nicht mehr abhängig sind von dem Objekt, sondern wir bestimmen uns selbst und alle unsere Ziele. Wir sind andere geworden, nur weil wir zu uns selbst kamen. Der Unbesonnene hatte nicht Macht über sich, der Besonnene bestimmt sich selbst. Die Regel, die das Leben durch das Wesen erhält, macht es zu einem wesentlichen und geordneten Gefüge von Seinssphären, so daß die Bedeutung alles Tuns sich im ganzen klärt, das Leben durch solche Gliederung reicher und vor allem harmonischer wird, indem die Überschätzung des natürlichen Seins oder die Unterschätzung der religiösen Wirklichkeit, die Rätsel der Kunst und die Fesseln des Staates sich auflösen. Die philosophische Selbstbesinnung gibt dem Leben eine objektive Gestalt und Ordnung, in welcher wir unserem Wesen entsprechend uns betätigen können. Wer unseren Entschluß zum wesentlichen Leben verdächtigen will, nun gut, der mag das auf seine Kosten tun.

Die gewonnene Lebensform ist keine leere Hülle, kein äußerliches Gewand, sie ist der konkrete Inbegriff, in welchem und durch welchen wir leben und sind, wenn wir wesentlich sein wollen.

Die gewonnene Ordnung und das vernünftige Sein ist nichts Starres; die lebendige Entfaltung des Wesens ist nie abgeschlossen, sondern ein tätiges unendliches Erkenntnisstreben. Was wir an Beständigem erreichten, ist ein Werden: Bildung des Selbst. Die

Wahrhaftigkeit stellt den Menschen in diesen zeitlosen Prozeß der Selbstentwicklung hinein.

Die Antwort auf die Frage, was wir denn erreicht haben nach langer weiter Wanderschaft, was aus uns geworden sei, lautet: Wir sind in der Bildung des Wesens begriffen und in solcher ewig unabgeschlossenen Bildung *seiend*. Wir sehnen uns deshalb nicht nach der Jugend als einem verlorenen Paradiese zurück. Wir haben unsere Aufgabe in einer sinnvollen, durch die Vernunft aufgeklärten Welt erhalten und klagen nicht über enttäuschte Hoffnungen der Jugend.

Was das System der Philosophie uns gibt, als einziges und letztes uns anbietet, ist Bildung, die Aussicht etwas zu werden auf Grund unseres Willens zum absolut Wirklichen.

Die Bildung

Wenn die Philosophie nichts anderes anzubieten hätte als leere Verstandesbegriffe oder überwirkliche formale Ideen, so würde sich zum Schluß die Frage erheben, wie wir denn solche „Wahrheit" dem Leben verknüpfen sollen. Es könnten sich Vermittler anbieten, um die von der Philosophie geschaffene Form auf die Menschen zu übertragen und ein taugliches vernünftiges Gewand dem Leben zu geben, um die Welt zu bessern und dem Volk Bildung zu spenden. Die konkrete Philosophie, die eine Welt im Inbegriff und System denkt, die bedarf dieser Vermittlung der Pädagogen und Weltverbesserer nicht. Es gibt für sie keine besondere Wissenschaft von der Bildung, keine besondere Lehre von der Erziehung der Seele außerhalb des Systems. Die einzige Wissenschaft, welche Erziehung als Gegenstand zu klären und mitzuteilen sich bemüht, ist die Philosophie selbst. Die systematische metaphysische Philosophie als Ganzes betrachtet ist notwendig zugleich Pädagogik. Allerdings ist ihre Erziehungsaufgabe besonderer Art und von der der Volkserzieher unterschieden.

Die Darstellung des Wesens, die Entfaltung des Inbegriffs war schon an sich Bildung des Selbst, und diese Selbstbildung und Selbsterziehung ist Aufgabe des Philosophen. Denn in der Ordnung des vernünftigen Gefüges gibt er sich selbst wesentliches Sein. Die Philosophie ist wissenschaftliche Erziehung zur *idealen* Bildung. Es geht nicht an, andere mit Bildung zu beglücken, ehe man nicht selbst in der Form des Wesens ist. Das Sein, das wir uns besonnen gaben ist nur als Bildung unseres Wesens zu begreifen. Die Philosophie ist gleichfalls wissenschaftliche Erziehung zur *realen* Bildung.

Wir müssen in der Bildung begriffen sein. Wer nach dem Urbild der Vernunft sich selbst Wesensformen gibt, der ist in der Bildung, der arbeitet an der Bildung der Menschheit mit, der schöpft aus dem Urgrunde die Bestimmungen, nach denen wir als Vernunftwesen uns zu bilden haben. In solcher selbstbildenden Tat ist der Philosoph tugendsam. Sich selbst begreifend schafft er sich selbst, gibt er sich nach dem Urbild des Wesens, das er in der tätigen Ableitung des Weltgrundes schaut, die lebendige Form der Bildung. Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Bildung überhaupt; sie beantwortet im ganzen die Frage, wie und wozu wir den Menschen, uns selbst zu erziehen haben: zur Wesenheit, zur Einheit, zur Harmonie und zur Ruhe durch die Tat.

Der Mensch, der in der Bildung sich befindet, ist niemals gebildet, denn ein Fertigsein kennt dieses Werden nicht. Der einzige Lehrer des Werdenden ist die Vernunft. Er bleibt Schüler der Vernunft und ist nie vollendet. „Gebildetsein" widerspricht dem Wesen der Bildung. Wohl aber gibt es durch Bildung Verpflichtete, die nicht sich selbst Form gaben, sondern durch Nachahmung übernommener Gestalt den Wesensbestand sich aneignen und verwalten. Diese bildungempfänglichen Seelen begnügen sich entweder damit, den Wesensbestand selbst zu erwerben, oder sie wirken mit diesem Erbe fort, um den Besitz in der allgemeinen Erziehung zu einer wesentlichen Form allgemein zu machen. Sie geben den Bestand der Lebensformen weiter, da sie eine Beziehung zum Wesen und zum Geiste besitzen. Diese Kunst des Vermittelns ist ein wichtiges, aber auch gefährliches Unternehmen. Eine Wissenschaft solcher Verwaltung der Wesensform mag als Didaktik sich anbieten, einen eigenen besonderen Gegenstand hat solche Wissenschaft nicht, denn die Entfaltung der Wesensform ist dem Didaktiker nicht notwendig gegenständlich, wenn er nicht zugleich selbstbildend und schöpferisch sein Wesen bestimmt, d. h. auch Philosoph ist.

Es kann für solchen Pädagogen immer nur Grundsatz sein, zur Selbsterziehung anzuleiten durch Selbstbildung. Alles was wir „Schulmeistertum" nennen, widerspricht dieser Forderung. Wer etwas zu wissen meint, ohne durch und in diesem Wissen wahrhaftig und wesentlich zu sein, leidet an Überhebung und Selbsttäuschung. Er überhebt sich der eigentlichen Aufgabe der Pädagogik, die Selbstbildung fordert, er täuscht sich über seinen eigenen Bildungsstand. Der wahre Lehrer der Wesensform ist Meister in der Bildung von Wirklichkeiten, er ist in der Schule der Vernunft.

Alle wahre Bildung ist Realbildung, denn das Ziel des Sich-

bildens ist die absolute Wirklichkeit. Diese Realbildung baut Wirklichkeiten auf und sucht das Ich zur höchsten Stufe des Absoluten zu führen. Die Erkenntnis dieser Bildung als Ganzes gewährt ein Wissen unserer Grenzen, sie zeigt den Abstand von der Vollendung und fordert ewiges Forschen. Diese Bescheidung ist das Zeichen echter Bildung.

Wo Selbstbildung am Werke ist, da zeugen von solcher Tugend Gebilde von Wirklichkeiten, die der Fragende und Notleidende zu seinem Schutze um sich herum baut, wie sein eigenes Haus. Der Werdende lebt im eigenen Heim; die zur Bildung Verpflichteten leben wie Mieter in einem fremden Bau, sie sind verpflichtet, die Mauern, die andere aufführten, zu schonen. Bildung ist nur in der notwendigen Folge der Selbstbehauptungen möglich, sie ist das Fußfassen auf einer selbstgeschaffenen Welt. Bildung verkettet uns mit einer wirklichen Welt, die sich wie unsere eigene selbstgebaute Scholle von uns ordnen ließ, uns Heimat bedeutet, weil sie durch unsere Tat zur unsrigen ward. Was spricht man nicht alles von Bildung und Bildungszielen, wer hält sich nicht alles für gebildet, ohne zu wissen, was Bildung ist!

Bildung ist die Entfaltung unseres Wesens, die Erfüllung unserer Bestimmung, die Betätigung im Geiste, die Aneignung der Freiheit, die Erkenntnis, daß die Welt unendlich ist auf Grund der ewigen Tatfolge des Gedankens. Bildung ist Fragen und Forschen.

Unbildung ist überall dort, wo der freien Entwicklung des Selbst entgegengewirkt wird, wo das Schöpferische geächtet wird und leeres Wissen sich eitel breit macht. Unbildung ist dort, wo man sich für weise hält und das Fragen verlernte. Unbildung herrscht da, wo man sich für gebildet hält, denn damit ist alle Bildung vernichtet.

Wer in die Bildung des Wesens sich einstellt, sich nach dem Vorbild, das die Wesensschau anbietet, ausbildet, der ist in der Wesensentfaltung lebendig, der ist ein Werdender, der sich dem Absoluten ehrfürchtig anzunähern sucht.

Für das Individuum besteht die Möglichkeit, von jedem Orte des Lebens aus das tätige reine Ich nachzuahmen und so in die Bildung des Wesens einzutreten, sich diejenige Lebensform zu geben, die ihm im besonderen zukommt. Das Wesen aber fordert zu seiner Erfüllung die Menschheit. Es will nicht nur Bildung im einzelnen, sondern die vernünftige Wesensform der Menschen in der Kultur.

Die Kultur

Alles Fragen bedeutete uns ein Forschen nach dem Sinn der gesamten Kulturarbeit. Der Erfolg war in Frage gestellt, solange

wir nur erlebend die gegebene Welt für wahr hielten. Die Besonnenheit, der Entschluß zur Selbstbesinnung hat im System der Wirklichkeiten die Welt in vernünftiger Gedankenform begründet und abgeleitet; sie hat damit den Sinn der Kultur, den wir eingangs zu wissen begehrten, enthüllt. Die gesamte systematische Philosophie ist im Grunde nichts anderes als Kulturphilosophie, denn sie will den Inbegriff, die Ordnung, den Sinn und das Ideal der Kultur aufzeigen, indem sie die ganze Welt als Gefüge von Wirklichkeiten, als Produkt geistiger Tat in das Licht der Vernunft stellt. Jetzt zum Schluß läßt sich eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Kultur rückschauend geben.

Kultur ist ihrem Inbegriff nach die Gesamtheit vernünftiger Formen, in denen die Menschheit und die Welt wirklich ist. Kultur ist der Besitz der in Bildung begriffenen Menschen, die Form ihrer Wesenheit, durch die sie die Welt erkennen. Kultur ist die im Werden begriffene Welt, ein lebendiges Gefüge, eine Ordnung von Wirklichkeiten, die aus der notwendigen Folge unserer Selbstbehauptungen und Wesenstaten entsprang. In dem Inbegriff der Kultur, den das System der Philosophie im Grundriß entwickelte, ist die Menschheit vernünftig. An ihm besitzt sie ein Maß für alle ihre Arbeit und Betätigung, die ihr durch das S e l b s t vorgeschrieben wird.

Diesen Inbegriff der Kultur kann man nicht lehren, man kann ihn nicht nach einem Schulplan lernen, sondern er ist das Ergebnis einer Entwicklung der Menschen zur Vernunft. Er ist der Lohn einer Lehr- und Wanderzeit, die zur selbsttätigen Tat zwingt, die Menschen und die Menschheit reif und wesentlich macht; sie wird nur erworben durch Wesensschau. Die wesentliche Menschheit, soweit sie in der Bildung begriffen, ist in der Ordnung des Inbegriffs um letzte wahre Wirklichkeit und durch Einsicht ihrer Gründe um wesentliche Form, um konkrete Kultur bemüht. Kultur ist der in der Geschichte geschaffene objektive Wesensbestand, die Summe der Formen, in denen eine Welt vom schöpferischen Geiste gebaut ist.

Der Inbegriff der Kultur umfaßt a l l e Sinnmomente des lebendigen tätigen Wesens; den Sinn und das Ziel der Kultur deutet e i n einziges Moment, das Ideal der Wesensentfaltung. Was vermag die Metaphysik auf die Frage nach dem Sinn der Kultur zu antworten? Vertröstet auch sie uns damit, daß es gewiß sei, d a ß Kultur einen Sinn habe, ohne doch über das W a s? Auskunft geben zu können.

Das System der Vernunft hat auf jeder einzelnen Stufe seiner Entwicklung ein Ziel, ein Ideal aufgestellt, in welchem es auf be-

sondere Weise das Absolute als erreicht gedacht hat. Diese Ideale der Schönheit, der Wissenschaft, der Sittlichkeit, des Staates und der Gerechtigkeit waren jedes für sich nicht formal begriffen, sondern vollinhaltlich als transzendente Wirklichkeiten geschaut. Hier, wo es sich in der Kulturphilosophie darum handelt, alle diese Zielpunkte als Sinn der Kultur zusammenzuschauen, hier kann dieser umfassende Sinn der Kultur nur ein vollinhaltlicher, in sich gegliederter einheitlicher Zweck sein, der alles an idealer Wirklichkeit enthält, was schlechthin von der Vernunft gedacht werden kann; diese Fülle der wirklichen Ideale, als mannigfaltige Annäherungsweisen an das Absolute, die machen den Sinn und das Ziel der echten Kultur aus. Ist die Menschheit durch dieses reale Ziel geleitet, so ist sie zugleich in all ihrem Tun mit dem Einen verbunden, der als das absolute vollendete Sein des Wesens dem System der Ideale die Einheit gibt.

Jedes Kulturvolk muß ein Wissen der Ideale anstreben, sich fragend nach dem Sinn seiner Arbeit richten, d. h. eine Erkenntnis der Welt suchen. Solches Wissenwollen und Fragen verbindet die Menschheit mit dem letzten Sinn aller Kultur. Der in Bildung begriffene Mensch, die in der Kultur tätige Menschheit sucht nach absoluter Wirklichkeit in der Mannigfaltigkeit ihrer Ideale; wir brauchen daher den historischen Menschen in seiner Erlebniswirklichkeit nicht erst mit dem Sinn der Kultur und dem Ideal zu verknüpfen, sondern der wirkliche Mensch ist nur wirklich und tätig durch seine Beziehung zu dem realen Sinn aller Kultur. Das Ideal am Absoluten gemessen ist wirklicher als der historische Mensch, der im Ideal allein wahres Sein anstrebt.

Will man diesen Sinn der Kultur entwickeln, so ist in ihr die Fülle der Wesensformen in Annäherung an das Absolute gedacht. Die ideale Kultur als transzendentes Ziel ist die Vollendung der Wesensentfaltung, die absolut erkannte Welt in vernünftiger Form. In der idealen Kultur ist die Menschheit als zu ihrem Wesen gelangt gedacht. Dieser Stand wäre der Naturstand des Menschen; die Natur wäre in ihm allein durch das reine Wesen bestimmt; absolute Vernünftigkeit würde hier herrschen, ohne daß ein Erkenntnisstreben, ein Fragen nach Wahrheit mehr nötig wäre; die Natur der Menschheit wäre als ihr vernünftiges Wesen gedacht. Solches Ideal wäre die Heiligung der Menschheit, das Reich Gottes auf Erden, ein goldenes Zeitalter, kurz: ein transzendentes — aber wirkliches Ziel.

An solchem Inbegriff und Sinn der Kultur hat dasjenige Volk teil, das sich um die Pflege seines Wesens und den Aufbau einer Welt, um Erkenntnis bemüht. Kein Volk kann sich rühmen, daß es für sich

allein Kultur besitze oder endgültig kultiviert sei. Denn wie die Bildung kennt die Kultur keinen Abschluß, sie ist nie Besitz, sondern ein Erwerben, ein Werden, eine unendliche Wesensentfaltung. Wer in der Kultur begriffen ist, der ist notwendig bescheiden, das Sichrühmen ist ein Zeichen von Unkultur. Wer in die Kultur als Wesensentfaltung sich einstellt, der weiß, wie weit er vom Ziele entfernt ist. Solche Bescheidung macht die Würde und Zurückhaltung eines Kulturvolkes aus.

Wahre Kultur kann nicht die Sitten verderben, sie ist keine Differenziertheit und Raffiniertheit des Lebens, sie ist die vernünftige und natürliche Lebensform, welche die Philosophie ewig aufs neue ins Bewußtsein zu heben hat.

Der Gesamtwille zur Kultur äußert sich in der Kulturpolitik. Völker, Nationen und Staaten können sich am allgemeinen Wesenswerk beteiligen, sich selbst einen Anteil sichern an den Früchten des Geistes. Der Einzelne, der zur Kulturarbeit berufen ist, dient der Menschheit, aber seine Arbeit hebt im kleinsten Kreise an. Seine Bedeutung innerhalb der Kultur hängt davon ab, ob er seiner Familie, seinem Volk, seiner Nation und seinem Staate wesentlich gedient hat. Zur Kultur erhebt sich der Einzelne nie, wenn er nicht auch in seinem engsten Kreise bedeutsam und wesentlich ist. Die durch Kulturarbeit vereinte Gemeinschaft wesentlicher Menschen ist die Gesellschaft.

Die Gesellschaft

Alle, die sich um echte Bildung bemühen und an der Kultur der Menschheit teilhaben wollen, gehören zu der Gesellschaft, die alle Völker, Nationen und Staaten übergreift. Sie ist unabhängig von den Zeitmaßstäben der Gestirne, sie verknüpft Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denn alle ihre Glieder sind beharrend und beständigen Geistes. Es gibt in ihr eine Rangordnung, geistige Stände; denn die Gebenden unterscheiden sich von den Empfangenden. Ihr Auftrag ist verschieden, aber beide haben eine Berührung mit dem Wesen.

Der Gebende und Schöpferische hat Wirklichkeiten in neuen Wesensformen zu schaffen, wohin ihn auch sein Beruf gestellt haben mag. Der Empfangende nimmt die neue Form auf. Seine Seele erzittert von dem Weckruf der Schöpferischen, er sammelt die Gefolgschaft der Tatmenschen und vermittelt ehrfürchtig, begeistert und bescheiden die neu gehobenen Schätze.

Die Verfassung der Gesellschaft, die Ordnung ihrer Arbeit, das Gesetz, welches die Beziehungen aller Glieder regelt, ist dem System

der Vernunft zu entnehmen. Jeder, der an seinem Ort an dem Bau einer Wirklichkeit sich beteiligt, dient und herrscht in der Gesellschaft. Jeder hat teil an der Wahrhaftigkeit. Deshalb findet sich in dieser Gesellschaft allein die Gemeinschaft der wahrhaft Religiösen, die sich mit Bezug auf alle Seinsweisen dem Absoluten verknüpfen. Zu dieser Gemeinschaft wiederum gehören alle Staatsmänner, die den Auftrag von der Vernunft haben, Völker und Nationen zur Vollendung zu führen und ihre Macht mit dem Recht in Einklang zu bringen. Zu ihr gehören alle Gesetzgeber, die am Ausbau des Rechtsstaats beteiligt sind und unabhängig von der Verteilung der Macht dem Rechtsgefühl den Weg frei machen. Jeder Charakter, jede Persönlichkeit übernimmt in dieser Gesellschaft ein Amt. Der Forscher hat die Aufgabe, die Herrschaft über die Natur zu sichern, der Künstler stellt die Harmonie mit der Welt her, er gestaltet den Kosmos. Aller Ziel ist die Verwirklichung aller Seinsstufen, um sie dem Absoluten anzunähern.

Der Philosoph, mag er zu den Gebenden oder Nehmenden gehören, hat in dieser Gesellschaft einen besonderen Beruf. Er tritt bescheiden aus dem Kreise der Tatmenschen heraus, wenn er sich an den Ort der Spekulation stellt, um aller Urbild im schöpferischen Wesen aufzuzeigen. Nicht am Feierabend abgeschlossener großer Epochen deutet er den Sinn fertiger Kulturen, sondern am Morgen, Mittage und gegen Abend hält er der sich mühenden Menschheit ihr lebendiges Urbild vor, um alle Arbeit durch die mannigfachen Ideale auf ein absolutes Ziel zu richten. Nur in der Nachahmung, im Nachdenken des tätigen Geistes ist er selbst ein Tatmensch, er ist immer nur ein Nachahmender, denn er empfängt alle Formen von dem zeitlosen Werkmeister der Welt. Von der Stufe allgemeiner Geformtheit im Wesen wird der philosophische Mensch sich zur Aufnahme des Wesensbestandes in der Geschichte des Geistes erheben müssen, um schließlich aus der Hand der Vernunft die Aufgabe zu empfangen, den letzten Tatgrund aller Dinge mitzuteilen, damit die Menschheit sich erneut nach diesen ewigen Maßstäben richten kann.

In der Gesellschaft ist alle wesentliche Arbeit nach der Ordnung der Vernunft eingerichtet, alle Aufgaben ergänzen sich im Wesen des Selbst. Wer Wesentliches tut, für Wesentliches wirkt, gehört zu dieser überzeitlichen Gemeinschaft geistiger Menschen.

Man kann diese Gesellschaft nicht künstlich bilden, nicht zur Sammlung der Geister aufrufen. Das Werk der Einzelnen entscheidet. Das Sein, die Wesentlichkeit eines Menschen gibt den Ausschlag, ob er

zur Gesellschaft gehört oder nicht. Es gibt für sie keine neuen Programme; die Vernunft hat den Plan von Ewigkeit her aufgezeichnet.

Die Mitglieder erkennen sich alle an einem Zeichen des Geistes auf ihrer Stirn. Sie sind verbunden durch das Wesen, durch ihr Streben und Mühen, durch das Leid und den Kampf, durch den Widerspruch ihrer Menschlichkeit, durch das gemeinsame Ziel des Absoluten, dem sie mit ganzer Kraft dienen, das sich in ihrem Auge und in ihrer Seele spiegelt.

Niemand kann unbefugt in diese Gesellschaft Zutritt fordern. Wer unberechtigt Eingang verlangt, der ist durch seine Unwesentlichkeit schon hinausgewiesen. Die Auswahl ist streng und unnachsichtig, und absolut sicher entscheidet darüber die Vernunft. Mag ein Einzelner seinen Namen als ein „Großer" in der Welt verkündigen lassen, mag jemand die Bildung und die Kultur wie einen Purpurmantel um sich schlagen: er bleibt unwesentlich, so laut auch die Menge seinen Namen ruft. Er ist eine lächerliche Figur, eitel und herrschsüchtig wie ein Weib, das sich zum Vergnügen der Menschen mit buntbesticktem Tand schmückt.

In der Gesellschaft der Geistigen gibt es keinen Hochmut und keine Selbstüberhebung, keine Eitelkeit und keine Selbstverherrlichung. Niemand schaut uns dort mit Gönnermienen an; man geht nicht auf Stelzen, sondern jeder steht fest und sicher auf der im Geiste begründeten Welt. Die Gesellschaft ist der Bund natürlicher freier Menschen, die unabhängig von den Vorurteilen und Grenzen einzelner Staaten um freies selbständiges Sein sich mühen. Ein edler Wettstreit vereint alle; denn alle stehen in der Arbeit um die Vollendung. Wer wird in diesem Wettstreit siegen? Eins ist gewiß: wer wesentliches Sein im Geiste behaupten will, muß innerlich Not leiden, den Abstand kennen, der ihn von der Vollendung trennt. Am Geiste hat nur teil, wer sich selbst aus Wesensgefahr rettet.

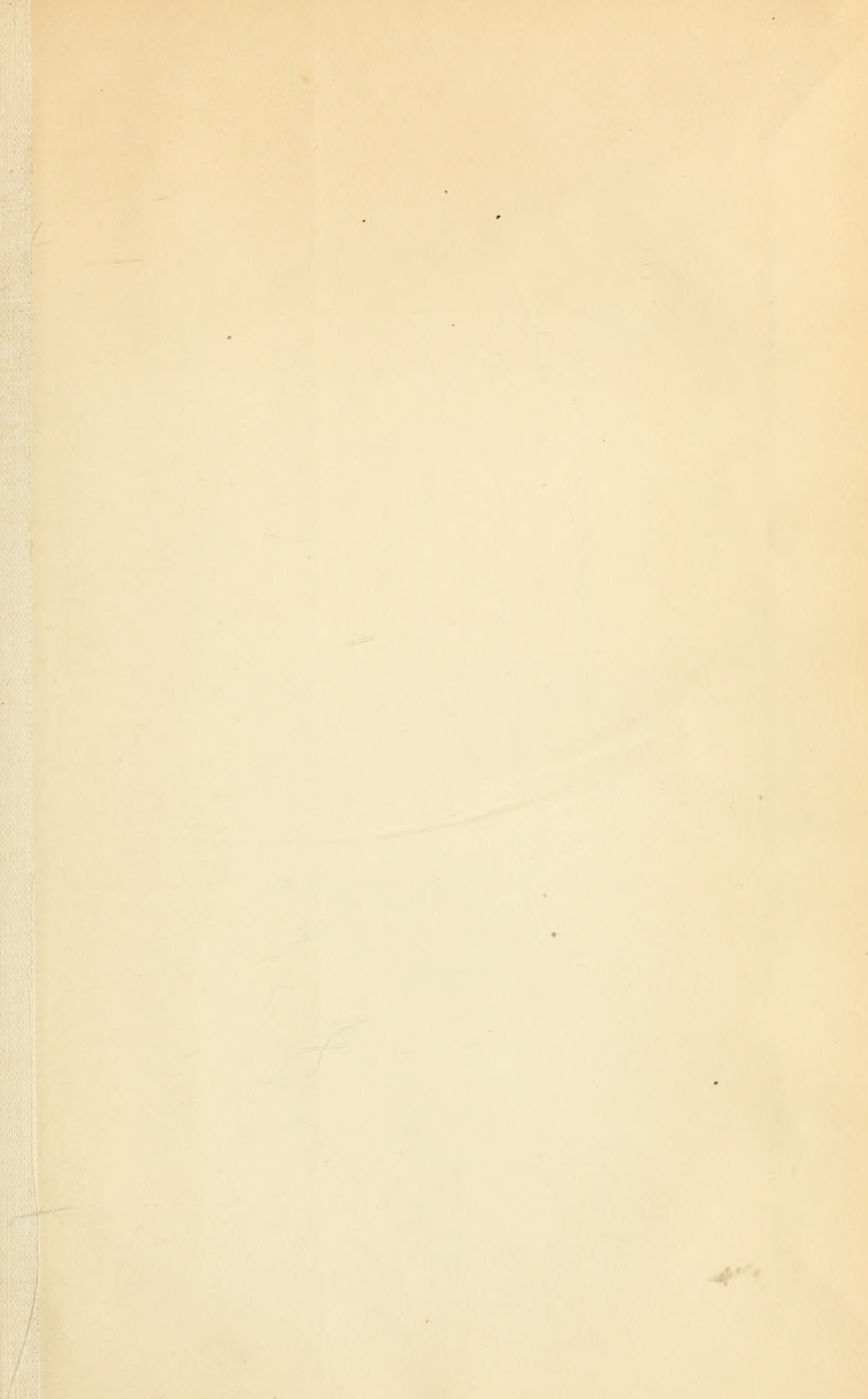
Dieser Gesellschaft schwebt als Ideal der universelle Mensch vor, der in jeglicher Beziehung den Auftrag der Vernunft erfüllt und alle Wirklichkeiten harmonisch ausbaut. Dieses Ideal ist der *Genius der Menschheit*. Es ist eine Forderung, die die Gesellschaft in endloser Arbeit zu erfüllen sucht. Der Genius ist die Sehnsucht der wesentlichen Menschen, auf den sie warten. Nur dem Widerschein dieses Ideals begegnen wir im *Genie*; der geniale Mensch sucht als schöpferischer Mensch das Wesen der Menschheit zu erneuern, sie neue Bahnen zu

führen, alle Seinsweisen zu organisieren; er versucht wahrhaft wesentlich, natürlich, vollständig zu sein. Er ist der Herrscher in der Gesellschaft.

Die Philosophie will durch Wesensschau den Genius rufen, dem genialen Menschen den Weg bereiten, die Sehnsucht nach dem Gottmenschen wecken, der den Glanz des Absoluten trägt und es zu unternehmen wagt, das Absolute als Menschensohn wirklich zu machen, die greise Menschheit in der Wahrheit zu verjüngen und sie von ihrer Unwesentlichkeit, das ist vom Tode zu erlösen.

Ende.

Dieses Buch wurde in der Buchdruckerei von
C. Schulze & Co., G. m. b. H. in Gräfenhainichen
gedruckt.






BD
113
.G7
Grisebach E. -

